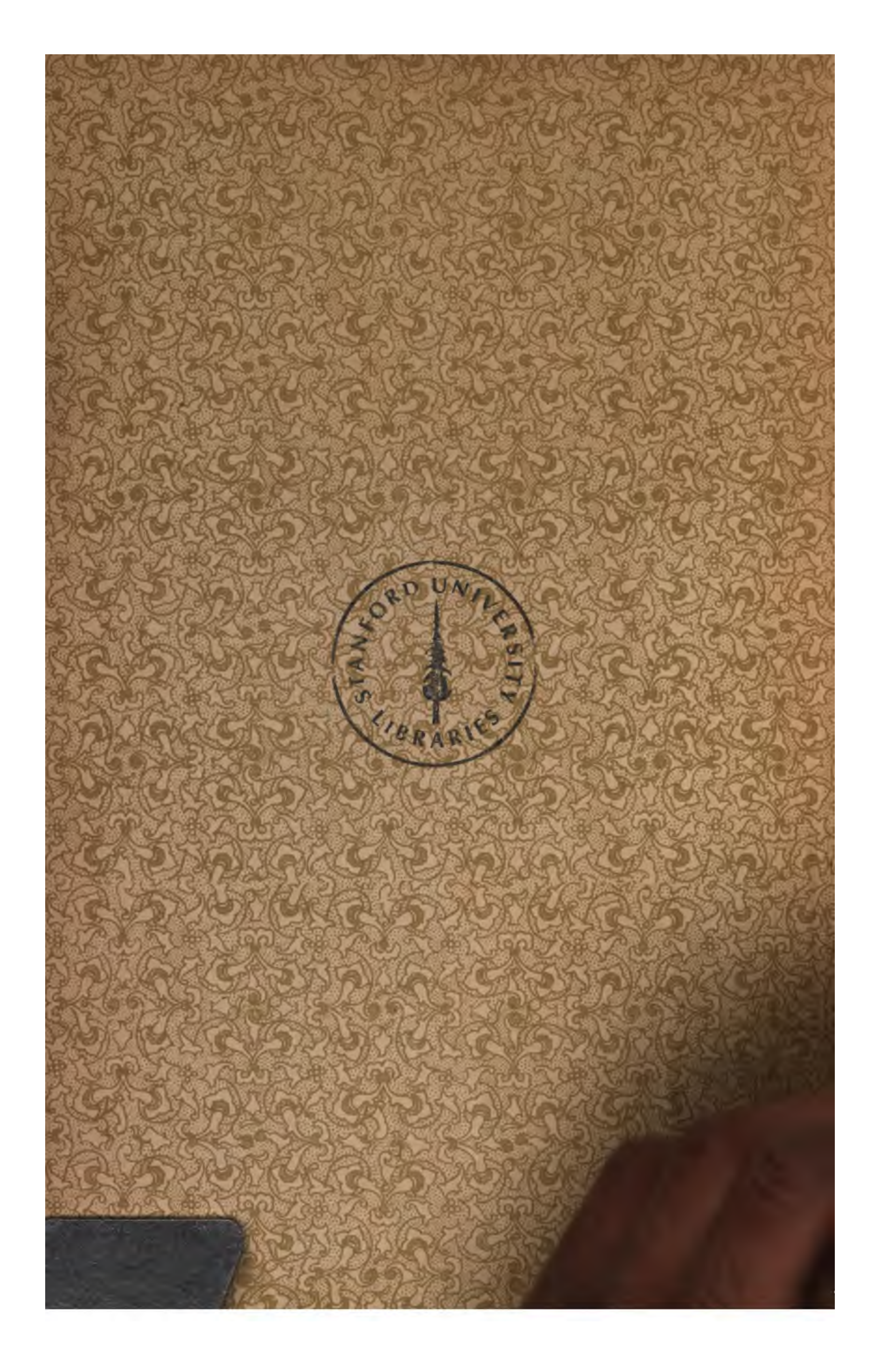
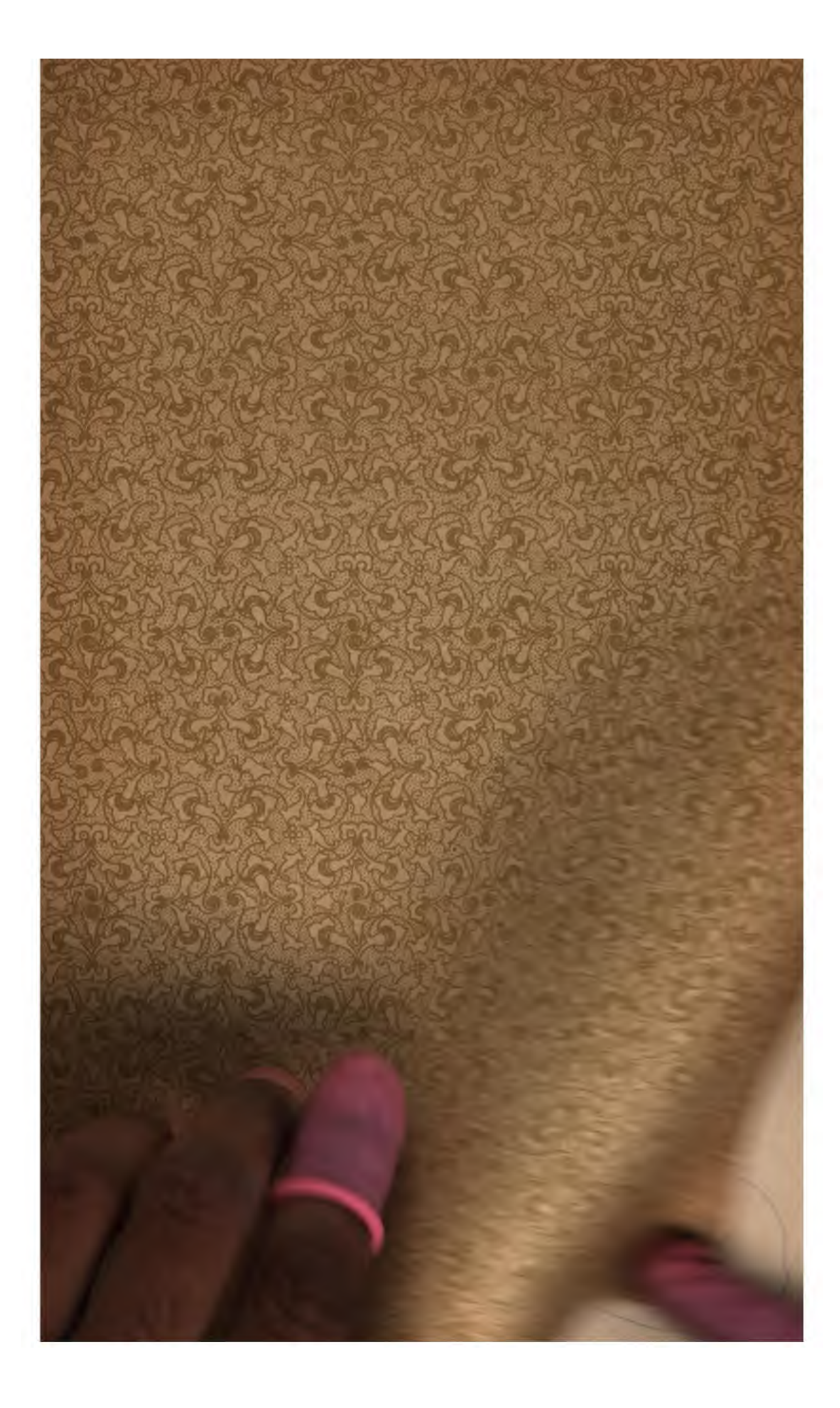



STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



Виндельбандъ.

ИСТОРІЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ СРЕДНИХЪ ВѢКОВЪ

И

ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНІЯ.

ПЕРЕВОДЪ СЛУШАТЕЛЬНИЦЪ ВЫСШИХЪ ЖЕНСКИХЪ КУРСОВЪ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ ПРОФ. А. И. ВВЕДЕНСКАГО.

2-е ИЗДАНІЕ,

ИСПРАВЛЕННОЕ ПО ПОСЛѢДНЕМУ НѢМЕЦКОМУ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія И. Н. Скороходова (Надеждинская, 43).
1898.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Приложеніе II. Фуллье. Схоластика и Возрожденіе. стр.

ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

Первое нѣмецкое изданіе книги Виндельбанда разошлось въ пять лѣтъ. Такимъ же, повидимому—даже еще большимъ, успѣхомъ пользовался и ея русскій переводъ съ приложеніемъ къ нему двухъ статей по средневѣковой философіи: выпущенный въ 2.000 экземплярахъ онъ разошелся менѣе, чѣмъ въ четыре года, и безпрерывно приходятъ дальнѣйшія требованія на него. Предлагаемое же второе изданіе отличается отъ перваго слѣдующими улучшеніями: 1) Весь текстъ перевода былъ заново пересмотрѣнъ и исправленъ по второму нѣмецкому изданію, причемъ съ благодарностью приняты во вниманіе всѣ указанія, сдѣланныя рецензентами по поводу перваго изданія. 2) Заимствованное изъ Фуллье приложеніе, касающееся схоластической философіи, пополнено новой главой, охватывающей эпоху Возрожденія, чтобы установить болѣе тѣсную связь между предлогаемой книгой и обзорами новой философіи. (Эта глава взята съ надлежащими исправленіями изъ перевода книги Фуллье, изданнаго г. Николаевымъ). 3) По желанію многихъ читателей прибавлена карта городовъ, упоминаемыхъ въ издаваемой книгѣ. Въ виду того, что Виндельбандъ излагаетъ исторію философіи въ связи съ общимъ ходомъ древней культуры и обращаетъ поэтому вниманіе на географическое распространеніе философіи, знаніе же древняго міра стоитъ въ Россіи очень невысоко, и рѣдко у кого найдутся историческіе атласы, нельзя было не считаться съ этимъ желаніемъ, тѣмъ болѣе, что успѣшное распространеніе книги даетъ возможность, не смотря на всѣ эти добавленія и внѣшнія улучшенія изданія, назначить за нее прежнюю цѣну.

Вся чистая прибыль, полученная съ этого изданія, по же-

ланію переводчицъ, будетъ раздѣлена пополамъ между философскимъ отдѣломъ библіотеки Высшихъ Женскихъ Курсовъ и Обществомъ вспоможенія окончившимъ курсъ наукъ на Высшихъ Женскихъ Курсахъ. Въ заключеніе считаю пріятнымъ долгомъ высказать благодарность всѣмъ моимъ ученицамъ, принявшимъ на себя сличеніе перевода со вторымъ нѣмецкимъ изданіемъ. Всѣ же остальныя заботы по прежнему взяла на себя Е. И. Максимова.

Александръ Введенскій.

С.-Петербургъ. Январь 1898 года.

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ ПЕРВОМУ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

Скудость русской философской литературы доходитъ временами до того, что по цѣлымъ годамъ нельзя найти въ продажѣ ни одной книги, пригодной для основательнаго ознакомленія съ той или другой философской дисциплиной, вслѣдствіе чего и преподаваніе философіи въ университстахъ терпитъ значительный ущербъ. Поэтому я посовѣтовалъ своимъ слушательницамъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ и университетскимъ слушателямъ составить общими усиліями подъ моей редакціей переводы подходящихъ сочиненій по исторіи философіи. Слушательницы Высшихъ Женскихъ Курсовъ перевели Исторію Древней Философіи Виндельбанда, и сначала, еще два года назадъ, издали ее въ литографированномъ видѣ, такъ что можно было на дѣлѣ удостовѣриться, насколько она пригодна для нашихъ цѣлей. Опытъ удался, и потому книга теперь напечатана. Студенты же Спб. Университета перевели Исторію Новой Философіи Фалькенберга, ученика Виндельбанда, и въ настоящее время они уже напечатали больше половины ея. А чтобы установить непрерывную послѣдовательную связь между содержаніемъ той и другой книги и дать ихъ читатателямъ схему движенія философской мысли во время среднихъ вѣковъ, къ сочиненію Виндельбанда приложены двѣ статьи, касающіяся исторіи средневѣковой философіи: одна изъ нихъ (объ Августинѣ) заимствована изъ другого его сочиненія «Geschichte der Philosophie», а другая (исторія схоластики) изъ «Histoire de la philosophie» par Fouillée. Такимъ образомъ, оба изданія вмѣстѣ составятъ послѣдовательный и довольно подробный (болѣе 60 листовъ) курсъ исторіи европейской философіи во всемъ ея объемѣ — отъ Θалеса до настоя-

щаго времени. Конечно, не всѣ части этого курса выходятъ одинаково подробны; но онѣ и не одинаково важны для насъ. Даже для читателей западной Европы средневѣковая философія имѣетъ гораздо меньшее значеніе, чѣмъ древнѣйшая, лежащая въ основѣ всей европейской науки, и новая, непосредственно вліяющая на нашу умственную жизнь; изъ числа же средневѣковыхъ философовъ по своему значенію не только для нихъ, но и для новой философіи, особенно важенъ Августинъ, и онъ выходитъ изложеннымъ подробнѣе другихъ.

Дѣлая для перевода выборъ изъ сочиненій по исторіи древней философіи, я потому остановился на книгѣ Виндельбанда, что она какъ будто для того и составлена, чтобы какъ можно полнѣй удовлетворить нашимъ потребностямъ. Кромѣ строгой научности и ясности изложенія, мастерскаго выбора болѣе важныхъ фактовъ и подробныхъ, но тщательно обдуманныхъ, литературныхъ указаній, книга Виндельбанда имѣетъ еще такія особенности, которыя дѣлаютъ ее полезной для очень большаго круга читателей. Въ ней сообщается достаточно много свѣдѣній, чтобы она была пригодна для первоначальнаго изученія исторіи древней философіи даже и тѣми, кто впослѣдствіи изберетъ философію предметомъ своихъ болѣе спеціальныхъ занятій. А въ то же время она наилучшимъ образомъ удовлетворяетъ и потребностямъ тѣхъ лицъ, для которыхъ исторія философіи имѣетъ лишь значеніе одного изъ элементовъ историческаго образованія; ибо излагая и анализуя древнефилософскія ученія, Виндельбандъ не только указываетъ ихъ взаимныя вліянія и зависимость отъ индивидуальныхъ судебъ и особенностей каждаго философа, но еще постоянно отмѣчаетъ связь исторіи философіи съ историческими судьбами другихъ наукъ и съ общимъ ходомъ исторіи древняго міра (что рѣдко дѣлаютъ другіе авторы общихъ обзоровъ исторіи философіи). Кромѣ того, весь ея матеріалъ раздѣленъ на двѣ части, изъ которыхъ каждая напечатана особымъ шрифтомъ. И это сдѣлано настолько удачно, что при устраненіи мелкаго шрифта нисколько не нарушается ясность изложенія и связь тѣхъ частей, которыя напечатаны крупнымъ шрифтомъ. А чрезъ это книга можетъ быть употребляема въ

видѣ какъ и болѣе, такъ и менѣе подробнаго пособія. Я бы посовѣтовалъ кстати тѣмъ, кто впервые знакомится съ древней философіей, прочесть сначала только то, что напечатано крупнымъ шрифтомъ: въ мелкомъ шрифтѣ иногда попадаются разъясненія предшествующихъ явленій чрезъ сопоставленіе ихъ съ послѣдующими, которыя дѣлаются извѣстными лишь изъ дальнѣйшаго изложенія. Наконецъ, своими безпрерывными подстрочными примѣчаніями Виндельбандъ даетъ цѣнныя указанія для тѣхъ, кто захотѣлъ бы узнать подробнѣе какой-нибудь отдѣльный вопросъ по первоисточникамъ. Конечно, не смотря на всѣ эти достоинства, въ книгѣ Виндельбанда попадаются и такія мнѣнія, противъ которыхъ можно и слѣдуетъ поспорить; но онъ зато и принадлежитъ къ числу такихъ ученыхъ, со взглядами которыхъ необходимо сводить счеты. Чтобы еще болѣе оправдать сдѣланный мной выборъ, я приведу изъ Archiv für Geschichte der Philosophie отзывъ Diehls'а о книгѣ Виндельбанда. «Хотя,— говорится тамъ,—въ настоящее время уже нѣтъ недостатка въ хорошихъ компендіяхъ по исторіи древней философіи, назначенныхъ для учащейся молодежи, тѣмъ не менѣе нельзя не привѣтствовать скромно предъявленной попытки Виндельбанда, такъ какъ онъ съумѣлъ написать книгу, имѣющую не только научныя, но—что встрѣчается гораздо рѣже—въ то же время и педагогическія достоинства. Авторъ не компиляторъ. Не смотря на небольшой объемъ своей книги, онъ далъ намъ самостоятельный и талантливый трудъ: именно, въ пониманіи системъ, взятыхъ въ ихъ цѣломъ, и въ ихъ группировкѣ онъ часто идетъ своей собственной дорогой. Съ замѣтной любовью къ вопросу останавливается авторъ на зародышахъ философіи въ 6 и 5 вѣкѣ. Онъ вноситъ сюда не только философскій интересъ къ общимъ задачамъ науки, но и историко-критическое изученіе, которое стало теперь—именно благодаря труду Целлера — общимъ достояніемъ, Наряду съ этимъ онъ обладаетъ знаніемъ естественныхъ наукъ, что способствуетъ къ болѣе полному и глубокому пониманію имъ философіи Абдерита. Но это, однако, нисколько не увлекаетъ его въ сторону позитивистически одностороннихъ и мелкихъ взглядовъ».

Что же касается до приложеній по исторіи средневѣковой философіи, то они были выбраны, какъ близко подходящія по своему объему и характеру изложенія къ книгѣ Виндельбанда. Присоединеніе именно двухъ приложеній, вмѣсто одного, зависѣло отъ слѣдующихъ причинъ: Фуллье не разсматриваетъ Августина отдѣльно. Въ то же время нельзя было взять исторію схоластики изъ той же книги, изъ которой заимствована статья объ Августинѣ, ибо въ этой книгѣ повсюду, кромѣ Августина, Виндельбандъ располагаетъ свой матеріалъ новымъ своеобразнымъ способомъ—не въ хронологическомъ порядкѣ школъ, періодовъ и т. п., а по тѣмъ задачамъ, которыя возбуждали различныя философскія теченія, и въ рѣшеніи которыхъ принимали участіе представители разныхъ направленій; такимъ образомъ общепринятый (и у него самого въ издаваемой книгѣ и у Фуллье), какъ наиболѣе удобный въ дидактическомъ отношеніи для начинающихъ, порядокъ соблюдается у него тамъ лишь приблизительно, въ самыхъ грубыхъ чертахъ. Если же кто подозрѣваетъ, что при такомъ подборѣ приложеній (двухъ разныхъ авторовъ) получается пестрота въ изложеніи, то пусть просмотрятъ внимательно издаваемую книгу; тогда, я надѣюсь, тотчасъ убѣдятся, что хотя люди, болѣе опытные въ преподаваніи философіи и болѣе знакомые съ ея литературой, чѣмъ я, съумѣютъ сдѣлать болѣе искусный подборъ приложеній, тѣмъ не менѣе и при моемъ выборѣ отъ чтенія книги остается, все-таки, цѣльное впечатлѣніе, т.-е.—что и онъ также удовлетворяетъ до извѣстной степени своему назначенію. Присоединеніе же приложеній къ книгѣ Виндельбанда, а не Фалькенберга, обусловлено слѣдующими соображеніями: средневѣковая философія, составляя рядъ попытокъ приспособить платоно-аристотелевскія ученія къ христіанскимъ догматамъ, имѣетъ со стороны содержанія гораздо больше сходства и сродства съ древнѣйшей, чѣмъ съ новой философіей, возникшей послѣ Возрожденія. Поэтому, если уже дѣлить исторію *философіи* (а не культуры вообще) только на два главныхъ періода, то—не такъ, какъ это обыкновенно дѣлаютъ: не на древнюю, заканчивающуюся въ VI в., и новую, начинающуюся со II в., причемъ еще одна

часть философскихъ явленій съ II по VI в. (новоплатонизмъ) попадаетъ въ древнюю философію, а другая, одновременная и аналогичная съ ней (патристика) въ новую. Болѣе естественнымъ (внутреннимъ, а не заимствованнымъ извнѣ) дѣленіемъ будетъ, конечно, дѣленіе на два слѣдующихъ періода: древняя (включая сюда и средневѣковую) до Возрожденія и новая. Да и въ дидактическомъ отношеніи удобнѣе всего, вслѣдствіе сходства содержанія, соединить изученіе средневѣковой философіи съ древнѣйшей. Конечно, одними лишь этими мнѣніями, какъ личными и ни для кого поэтому необязательными, я не сталъ бы руководиться при изданіи чужихъ сочиненій; но у меня были еще другія соображенія. Именно: если уже присоединять средневѣковую философію къ новой, то не иначе, какъ вмѣстѣ съ патристическимъ періодомъ. Обыкновенно такъ и поступаютъ; но Виндельбандъ уже излагаетъ въ своей книгѣ патристику, относя ее къ древнѣйшей философіи, какъ явленіе, параллельное и однородное съ новоплатонизмомъ; а остальную часть средневѣковой философіи и онъ, и Фуллье характеризуютъ (что видно изъ приложеній), какъ всего лишь видоизмѣненія древнѣйшей. Такимъ образомъ, все это приводитъ къ принятому мной распредѣленію матеріала исторіи философіи.

Редактируя переводъ, я, разумѣется, имѣлъ въ виду между прочимъ и то, чтобы придать, насколько съумѣю это сдѣлать, однообразіе языку переводчицъ. Переводъ же книги Виндельбанда и приложеній къ ней сдѣланъ безъ всякихъ сокращеній и перемѣнъ, кромѣ чисто внѣшнихъ. Напримѣръ: подстрочныя примѣчанія къ статьѣ Фуллье, соотвѣтствуя по своему характеру мелкому шрифту Виндельбанда, помѣщены этимъ шрифтомъ въ текстѣ. Далѣе, для тѣхъ слушательницъ, которыя совсѣмъ незнакомы съ греческимъ языкомъ, переведены и тѣ изъ наиболѣе важныхъ греческихъ цитатъ и терминовъ, которыхъ не переводилъ самъ Виндельбандъ, причемъ подлинники не пропускаются, а помѣщены рядомъ съ переводомъ. Кромѣ того, для облегченія справокъ составленъ алфавитный указатель упоминаемыхъ философовъ. Прибавлено указаніе русскихъ переводовъ тѣхъ сочиненій, о которыхъ упоминаетъ Виндельбандъ.

Что же касается до передачи собственныхъ именъ, то было установлено слѣдующее правило: передавать ихъ въ видѣ, наиболѣе привычномъ для нашей литературы. Напримѣръ: всѣ имена мужчинъ (кромѣ Бонавентуры и Эригены), получаютъ мужскія окончанія; далѣе, употребляется Ѳалесъ (вм. Талесъ), Ѳеодоръ (вм. Теодоръ), но рядомъ съ этимъ этика (вм. иѳика). Теофрастъ (вм. Ѳеофрастъ); въ то время, какъ циники и стоики такъ и называются циниками и стоиками, вмѣсто словъ: «сократики», «платоники» употребляются «сократовцы», «платоновцы» и т. д. Мои собственныя подстрочныя примѣчанія отмѣчены вмѣсто цифръ звѣздочкой (*) и буквами: А. В.

Въ переводѣ приняли участіе слѣдующія слушательницы, оканчивающія нынѣ курсъ: М. М. Замятнина (§§ 1—16), М. И. Яроцкая (§§ 16—24), Е. В. Лаврова (§§ 25—33), Е. И. Максимова (§§ 34—37 и приложеніе I), А. К. Леманъ (§§ 38—43). Е. П. Іолшина (§§ 44—50), Л. А. Данилова (§§ 51—56), Е. Н. Липкина (приложеніе II). Различныя же хлопоты по изданію, составленіе указателя древнихъ философовъ и чтеніе корректуръ взяла на себя Е. И. Максимова.

Вся прибыль съ этой книги назначена въ пользу философскаго отдѣла библіотеки Высшихъ Женскихъ Курсовъ.

Александръ Введенскій.

С.-Петербургъ. Августъ 1893 года.

ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ НѢМЕЦКОМУ ИЗДАНІЮ.

Когда я взялся за составленіе обзора исторіи античной философіи для «Руководства науки классической древности», то мнѣ казалось, что въ интересахъ самого дѣла я долженъ дать своимъ читателямъ-филологамъ не выдержку изъ уже представленной имъ литературной исторіи грековъ и римлянъ, но такое изложеніе, которое въ краткой и наглядной формѣ пробуждало бы интересъ къ содержанію и развитію древней философіи, и дѣлало бы его понятнымъ. Это изложеніе, какъ показываетъ потребность въ его второмъ изданіи, пріобрѣло себѣ друзей не только въ кругу лицъ, для которыхъ оно больше всего назначалось, но и далеко за его предѣлами; это было возможно только потому, что я не счелъ нужнымъ повторять чужіе разсказы, выбирая и сопоставляя ихъ, но сполна придалъ предмету такую форму, какую онъ самъ принялъ въ моихъ глазахъ вслѣдствіе моей собственной работы, часто повторяющейся впродолженіи академической дѣятельности. Это обстоятельство поставило меня до нѣкоторой степени въ затруднительное положеніе: мнѣ пришлось нѣкоторыя мнѣнія, довольно значительно отступающія отъ прежняго способа пониманія и толкованія, излагать научно и, въ силу ограниченнаго объема этого обзора, обосновывать ихъ для спеціалистовъ не иначе, какъ самыми сжатыми ссылками. Я былъ бы радъ, если бы у меня послѣ этого нашлось время оправдать свои новшества въ болѣе подробныхъ статьяхъ; но, къ сожалѣнію, исполненіе этого намѣренія отодвигалось до сихъ поръ, вслѣдствіе другихъ бо-

лѣе обширныхъ и настоятельныхъ работъ. Такимъ образомъ, новое изданіе застаетъ меня въ томъ же положеніи: опять мнѣ приходится надѣяться больше на внутреннюю убѣдительность фактовъ и на бѣглое оттѣненіе рѣшающихъ моментовъ, а не опираться на обстоятельно разработанное полемическое изложеніе, какъ это уже было принято именно въ этой области.

Поэтому, главные пункты, въ которыхъ я иду совсѣмъ особымъ путемъ,—отдѣленіе Пиѳагора отъ пиѳагорейцевъ; помѣщеніе ученія этихъ послѣднихъ въ числѣ примиряющихъ попытокъ между Гераклитомъ и Парменидомъ; отдѣленіе другъ отъ друга двухъ фазъ атомизма введеніемъ софистики Протагора; сопоставленіе Демокрита рядомъ съ Платономъ; пониманіе эллинско-римской философіи, какъ прогрессирующаго обезцѣниванія науки, сначала ради этическихъ, а потомъ ради религіозныхъ интересовъ, къ чему органически примыкаетъ и патристика—все это здѣсь читатель найдетъ снова неизмѣнившимся въ чемъ-нибудь существенномъ. Мое отношеніе къ этимъ вопросамъ заслужило отъ многихъ признаніе, но, какъ и слѣдовало ожидать, встрѣтило и много возраженій: пусть мнѣ повѣрятъ, что именно эти послѣднія я и взвѣшивалъ всегда съ благодарностью и тщательно ихъ разбиралъ. У меня было тѣмъ болѣе поводовъ къ этой провѣркѣ, что эти же самые вопросы мнѣ приходилось разрабатывать въ то же время въ связи со многими другими и съ другихъ точекъ зрѣнія. Для проницательнаго взгляда не пройдутъ незамѣченными въ этомъ второмъ изданіи слѣды встрѣченныхъ мной возраженій, хотя бы они меня и не убѣдили, а также и многочисленныя мелкія измѣненія въ изложеніи, въ выборѣ литературы и цитатъ. И здѣсь внесены улучшенія на основаніи нѣкоторыхъ заслуживающихъ благодарности указаній, сдѣланныхъ при обсужденіи этой книги, и нѣкоторыхъ полезныхъ разъясненій въ трудахъ, вышедшихъ за это пятилѣтіе.

Что касается внѣшней стороны, то это изданіе представ-

ляетъ одно только измѣненіе, относительно котораго было высказано желаніе: въ концѣ приложенъ указатель именъ упоминаемыхъ философовъ въ книгѣ.

Итакъ, пусть этотъ небольшой трудъ продолжаетъ исполнять свое назначеніе—вербовать сознательныхъ друзей для благороднаго дѣла и поддерживать убѣжденіе, что формы греческаго мышленія имѣютъ непреходящее значеніе для всей духовной жизни человѣка.

Вильгельмъ Виндельбандъ.

Страсбургъ. Апрѣль 1893 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ ПЕРВОМУ НѢМЕЦКОМУ ИЗДАНІЮ.

Болѣе пяти лѣтъ тому назадъ, когда мнѣ было сдѣлано предложеніе дать, приблизительно, на десяти листахъ для этого «Руководства науки классической древности» *) обзоръ древней философіи, еще не существовало никакого компендія античной философіи, который соотвѣтствовалъ бы цѣли, намѣченной этимъ предложеніемъ. Если бы я зналъ тогда, что мастеръ «Философіи Грековъ» намѣревался самъ удовлетворить этой потребности, то это обстоятельство, навѣрное, довело бы до отрицательнаго рѣшенія мои сомнѣнія, которыя и безъ того уже были у меня.

Отъ однажды принятаго обязательства я не счелъ нужнымъ уклоняться даже и послѣ того, когда Целлеровскій «Очеркъ», повидимому, предвосхитилъ предметъ моей работы. Свою задачу я видѣлъ исключительно въ томъ, чтобы довести философскую мысль древности до сознанія штудирующихъ это «Руководство» въ возможно болѣе ясныхъ, рѣзко выраженныхъ, чертахъ.

Мнѣ хотѣлось бы особо отмѣтить, что листы, относящіеся къ Платону, были напечатаны уже въ декабрѣ прошлаго года, такъ что даже и при корректированіи ихъ я еще не имѣлъ ни малѣйшихъ свѣдѣній о сочиненіи Эдмунда Пфлейдерера «Zur Lösung der platonischen Frage» (Freiburg i. B. 1888), гдѣ я теперь нахожу взглядъ па «Государство», въ нѣкоторыхъ пунктахъ соприкасающійся съ моимъ, который я, впрочемъ, уже нѣсколько лѣтъ излагалъ съ каѳедры.

Вильг. Виндельбандъ.

Страсбургъ въ Эльзасѣ, осенью 1888 г.

---

*) Сочиненіе Виндельбанда было напечатано въ сборникѣ Müller'a «Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft». V. B. 1 Abt. A. B.

PROLEGOMENA.

§ 1. Научный интересъ античной, особенно же греческой, философіи не ограничивается тѣмъ, что она служитъ особымъ предметомъ историческаго изслѣдованія; но онъ поддерживается въ равной степени также и тѣмъ продолжающимся значеніемъ, которое принадлежитъ содержанію мыслей античной философіи, въ силу ея положенія въ развитіи духовной жизни запада.

Центръ тяжести при этомъ падаетъ на фактъ возвышенія знанія до степени науки: не довольствуясь накопленіемъ практическихъ свѣдѣній и наполненныхъ фантазіей умозрѣній, касающихся религіозныхъ потребностей, греки ищутъ знанія ради него самого. Изъ сліянія съ остальными дѣятельностями культуры знаніе, какъ и искусство, выдѣлилось въ самостоятельную функцію. Такимъ образомъ, исторія античной философіи есть прежде всего разсмотрѣніе *происхожденія западной науки вообще.* Но въ то же время она также и исторія зарожденія отдѣльныхъ наукъ. Ибо процессъ дифференцированія, который начинается отдѣленіемъ сферы мысли отъ практики и миѳологіи, идетъ дальше и въ самой наукѣ: съ накопленіемъ и органическимъ расчлененіемъ матеріала, наука, бывшая сначала простой и общей, которую греки называли φιλοσοφία (философія), распадается на особенныя науки, отдѣльныя φιλοσοφίαι (философіи), которыя и развиваются впослѣдствіи болѣе или менѣе независимо.

Объ исторіи и значеніи термина «философія» срв. особенно *R. Haym*, въ энциклопедіи, Ersch und Gruber's Enzyklopädie, III Abt. Bd. 24.—*Ибервегъ*, Grundriss I, § 1.—*Windelband*, Präludien стр. 1 и сл.—Слово это сдѣлалось терминомъ со времени школы Сократа: оно означало тамъ почти то же, что въ настоящее время означаетъ слово «наука». Въ позднѣйшее время, послѣ возникновенія спеціальныхъ наукъ, слово «философія» принимается въ смыслѣ нравственно-религіозной мудрости: срв. § 2.

Зачатки научной жизни, которые, такимъ образомъ, лежатъ въ античной философіи, опредѣляютъ все ея дальнѣйшее развитіе. Опираясь на сравнительно небольшой кругъ знаній,— греческая философія съ какою-то особенно величественной простотой создаетъ понятія для его переработки съ точки зрѣнія познанія; со смѣлой неустрашимостью мысли развиваетъ она всѣ необходимѣйшія основныя положенія міросозерцанія. Въ этомъ и состоитъ *типическое свойство* античнаго мышленія и высоко-поучительное значеніе его исторіи. Нашъ современный языкъ и наше современное міровоззрѣніе сплошь проникнуты данными античной науки; а наивное упорство, съ которымъ древніе философы доходили до одностороннѣйшихъ выводовъ въ отдѣльныхъ вопросахъ мысли, прекрасно уясняетъ намъ ту фактическую и психологическую необходимость, съ какой возникаютъ не только философскія задачи, но и постоянно повторяющіяся въ исторіи различныя попытки къ ихъ разрѣшенію. Также и общему ходу развитія античной философіи можно приписать типическое значеніе въ томъ отношеніи, что она сначала смѣло обращается къ познанію внѣшняго міра и, потерпѣвъ тутъ крушеніе, углубляется въ созерцаніе внутренняго, чтобы отсюда съ обновленными силами снова искать познанія вселенной. Даже и то заключительное направленіе, которое приняла античная мысль, поставивъ весь аппаратъ своихъ добытыхъ отвлеченныхъ понятій на службу нравственно религіозныхъ потребностей, имѣетъ характерную и болѣе чѣмъ историческую цѣнность.

Типическое значеніе античной философіи неоднократно было преувеличиваемо, когда хотѣли провести точную аналогію между различными фазами новѣйшей философіи въ ея отдѣльныхъ представителяхъ съ явленіями древняго міра: ср. *K. v. Reichlin-Meldegg*, Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie, Leipzig und Heidelberg 1865. Такое детальное проведеніе параллелей уже потому невозможно, что всѣ явленія современной исторіи просвѣщенія гораздо сложнѣе и исходятъ изъ большаго числа предпосылокъ, чѣмъ явленія древняго міра. Типическое свойство послѣднихъ имѣетъ значеніе только въ томъ отношеніи, что они въ грубыхъ, часто почти уродливыхъ, чертахъ изображали простѣйшія основныя формы духовной жизни, которыя въ новѣйшей исторіи являются уже въ болѣе запутанныхъ и сложныхъ комбинаціяхъ.

§ 2. Совокупность того, что обыкновенно понимается подъ именемъ античной философіи, распадается на два большіе отдѣла, которые, какъ по отношенію къ ихъ культурной основѣ, такъ

и по ихъ духовному основному свойству, существенно отличаются одинъ отъ другаго. Эти два отдѣла: съ одной стороны, *греческая*, съ другой—*эллинско-римская* философія. Внѣшней границей между ними можно считать годъ смерти Аристотеля, 322 г. до Р. Х.

Греческая философія выростаетъ на почвѣ замкнутой въ себѣ національной культуры: она есть чистый продуктъ греческаго духа. Эллинско-римская философія имѣетъ уже для своихъ гипотезъ гораздо болѣе разнообразное и полное противорѣчій духовное движеніе. Изъ него-то со времени Александра Великаго и зарождается, постоянно возрастая, у народовъ, живущихъ возлѣ Средиземнаго моря, та, сглаживающая національныя особенности, всемірная культура, заключительнымъ актомъ которой съ внѣшней стороны было Римское государство, а съ внутренней—распространеніе христіанства. И въ этомъ процессѣ объединенія эллинско-римская философія является однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ.

Ихъ различнымъ точкамъ отправленія соотвѣтствуетъ не менѣе значительное различіе научнаго интереса въ обоихъ періодахъ. Греческая философія начинается съ обособленія потребности къ познанію, вращается исключительно около свободнаго отъ побочныхъ цѣлей стремленія къ знанію и оканчивается въ лицѣ Аристотеля частью всеобщей теоріей науки (логикой), частью начертаніемъ развившейся отсюда системы наукъ. Энергія этого чисто теоретическаго интереса угасаетъ въ послѣдующее время и отчасти сохраняется только въ скромныхъ работахъ по отдѣльнымъ положительнымъ наукамъ. Въ философіи же, напротивъ, выступаетъ на первый планъ практическій вопросъ о житейской мудрости: знанія не ищутъ больше ради знанія, но—только, какъ средство для правильнаго строя жизни. Черезъ это эллинско-римская философія попадаетъ въ зависимость отъ общихъ направленій времени (чего никогда не случалось съ чисто греческой); и, такимъ образомъ, ея вначалѣ этическая тенденція со временемъ переходитъ совершенно въ стремленіе съ помощью научнаго мышленія удовлетворить религіознымъ потребностямъ. Въ Греціи философія—это развивающаяся до самостоятельности наука; въ эллинизмѣ и въ римскомъ государствѣ она поступаетъ вполнѣ сознательно на служеніе нравственному и религіозному призванію человѣка.

*

Само собой разумѣется, что при неустойчивости всякихъ историческихъ дѣленій такое противоположеніе имѣетъ не абсолютное, но только относительное значеніе: какъ послѣ-аристотелевской философіи нельзя вполнѣ отказать въ стремленіяхъ существенно теоретическаго характера, такъ нельзя отрицать и то, что между чисто греческими мыслителями были такіе, которые въ концѣ-концовъ ставили философіи практическія цѣли, какъ напр., сократовцы. Въ общемъ же сравненіе различныхъ опредѣленій, даваемыхъ въ древности задачамъ философіи, оправдываетъ приведенное здѣсь дѣленіе, которое за принципъ дѣленія (principum divisionis) принимаетъ общую цѣль философіи.

До сихъ поръ къ этому дѣленію ближе всего подходитъ дѣленіе *Ch. A. Brandis*'а въ его краткомъ сочиненіи: «Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche» (2 Bde., Berlin 1862 und 1864), хотя онъ формально и считаетъ здѣсь, какъ и въ своемъ болѣе пространномъ произведеніи, три періода: 1) досократовская философія, 2) ея развитіе отъ Сократа до Аристотеля, 3) послѣ-аристотелевская философія. Но изъ нихъ первые два, оба вмѣстѣ, онъ считаетъ «первой половиной», понимая ясно ихъ внутреннее родство и отличіе отъ третьяго, который составляетъ «вторую половину»: срв. II, стр. 1—10. Эти же три періода положены въ основаніе сочиненій по греческой философіи *Целлера* и *Швеглера*, тогда какъ *Риттеръ* причислилъ ко второму періоду еще эпикурейцевъ и стоиковъ; а, съ другой стороны, *Гегель* всю греческую философію до Аристотеля разсматриваетъ, какъ первый періодъ, присоединяя къ нему, какъ второй, греко-римскую и, какъ третій, новоплатонизмъ. *Иберветъ* принимаетъ дѣленіе Риттера съ однимъ только отступленіемъ: софистовъ онъ переноситъ изъ перваго во второй періодъ.

Подраздѣленіе двухъ главныхъ періодовъ на болѣе мелкіе здѣсь намѣренно откинуто: необходимость наглядности, которою только и можно было бы оправдать его, удовлетворяется вполнѣ простымъ дѣленіемъ на главы, а для полученія общаго представленія о полномъ ходѣ развитія употребленъ иной способъ при изложеніи отдѣльныхъ ученій. Но если бы непремѣнно хотѣли дальше схематизировать, то:

a) Греческая философія распадается на три періода: 1) космологическій, который заключаетъ въ себѣ всѣ дософистическія умозрѣнія и простирается до 450 г. до Р. Х. (гл. 1—3); 2) антропологическій, къ которому относятся представители греческаго просвѣщенія—софисты, Сократъ и, такъ-называемые, сократовцы (гл. 4); 3) систематическій, который, соединяя оба направленія, приводитъ къ расцвѣту греческой науки (гл. 5 и 6).

b) Эллинско-римская философія распадается на два отдѣла: 1) борьба школъ послѣ-аристотелевскаго времени съ ихъ по существу этической тенденціей, научно-критическимъ скептицизмомъ и ретроспективною ученостью (гл. 1 и 2), 2) эклектическій платонизмъ съ его развѣтвленіемъ на двѣ соперничающія между собой системы религіозныхъ ученій: христіанскую и новоплатоновскую (гл. 3 и 4).

§ 3. Научное изложеніе исторіи философіи (или, какъ здѣсь, одного ея отдѣла) имѣетъ двоякую задачу: съ одной стороны— констатировать наличность тѣхъ формъ мысли, которымъ при-

сваивается названіе «философскихъ», и понять эти формы въ ихъ генезисѣ, именно въ ихъ взаимной связи; съ другой стороны—опредѣлить цѣнность отдѣльныхъ философскихъ ученій въ поступательномъ развитіи научнаго сознанія.

Въ первомъ отношеніи исторія философіи есть чисто *историческая* наука, которая должна задаться тою цѣлью, чтобы, безъ всякаго предвзятаго построенія, тщательнымъ изслѣдованіемъ преданій съ филологической точностью установить содержаніе философскихъ ученій и, при соблюденіи всѣхъ мѣръ предосторожности, предписываемыхъ историческимъ методомъ, объяснить ихъ возникновеніе, выяснить ихъ генетическую связь частью съ личными судьбами философовъ, частью съ общей культурной жизнью, которая ихъ произвела, и, такимъ образомъ, сдѣлать понятнымъ, почему философія избрала данный путь развитія.

Но на этомъ историческомъ основаніи возникаетъ для исторіи философіи *критическая* задача: опредѣлить взносъ, который сдѣлали различныя философскія системы для образованія человѣческаго міросозерцанія. Точкой зрѣнія для такого критическаго разсмотрѣнія не долженъ быть ни одинъ изъ собственныхъ философскихъ взглядовъ историка. Но она должна быть отчасти точкой зрѣнія имманентной критики, которая изслѣдуетъ ученье какой-нибудь философской системы со стороны логической послѣдовательности и цѣльности, отчасти же—точкой зрѣнія общеисторической, которая характеризуетъ философскія ученія по ихъ интеллектуальной плодотворности и по силѣ ихъ историческаго вліянія.

Исторіи античной философіи, какъ исторической наукѣ, приходится бороться вслѣдствіе недостатка источниковъ съ большими, часто неустранимыми, затрудненіями. Что же касается до критической ея задачи, то она находится въ болѣе счастливомъ положеніи: мы имѣемъ возможность, независимо отъ всякихъ индивидуальныхъ взглядовъ, судить о цѣнности отдѣльныхъ ученій на основаніи дальнѣйшаго, почти двухтысячелѣтняго, развитія человѣческаго мышленія.

Методы исторіи философіи таковы: 1) Наивный *описательный* методъ, по которому просто съ исторической точностью излагается то, чему учили отдѣльные философы. А какъ скоро такой рефератъ предъявляетъ претензію на научное достоинство, онъ нуждается въ критикѣ историческихъ преданій, которая, какъ и всякая историческая критика, должна основываться на генети-

ческихъ изысканіяхъ. 2) *Генетическій* методъ *объясненія*, которое въ нашемъ случаѣ заключаетъ въ себѣ три возможныхъ вида: a) *психологическое* объясненіе, изображающее личности и индивидуальныя судьбы философовъ, какъ фактическія причины или поводы ихъ взглядовъ; b) *прагматическій* пріемъ, который ищетъ объясненія ученію каждаго философа, исходя изъ противорѣчій и неразрѣшенныхъ задачъ его непосредственныхъ предшественниковъ; c) *культурно-историческая* точка зрѣнія, которая видитъ въ философскихъ системахъ прогрессирующій процессъ совокупнаго духовнаго развитія человѣчества. 3) *Умозрительный* методъ *критики*, который, исходя изъ предвзятой системы, пытается охарактеризовать различныя фазы философскаго развитія тѣмъ вкладомъ, который оно внесло въ эту систему.—Срв. *Hegel*, Vorlesungen über die Gesch. d. Philos. W. W., Bd. XIII, стр. 19 и сл. *Überweg*, Grundriss I § 3. *W. Windelband*, Geschichte der Philosophie (Freiburg i/Br. 1892) § 1 и 2. — До прошлаго столѣтія царствовало въ исторіи философіи, главнымъ образомъ, перечисленіе placita philosophorum съ убогимъ прагматизмомъ. *Гегель* первый, хотя, конечно, и злоупотребляя умозрительной точкой зрѣнія, возвелъ исторію философіи, бывшую до него собраніемъ различныхъ курьезовъ, на высоту науки. Его главная идея, что въ исторической послѣдовательности философскихъ ученій повторяются категоріи истинной философіи, какъ постепенныя пріобрѣтенія человѣческаго міроваго духа, дала толчекъ культурно-историческому и прагматическому объясненію, которое нуждалось только въ индивидуально-психологическомъ дополненіи. А съ другой стороны, послѣ исчезновенія вѣры въ абсолютную философію, изъ его умозрительнаго взгляда, выдѣлилась основная точка зрѣнія *исторической критики*, при помощи которой мы возводимъ констатированіе фактовъ и ихъ генетическое объясненіе на степень философской науки. Сообразно ея идеальнымъ цѣлямъ создалъ Гегель и исторію философіи, какъ науку. Но твердой почвы достигла она только послѣ него, благодаря филологическому методу, свободному отъ предвзятой постановки фактическаго матеріала; и нельзя указать съ тѣхъ поръ ни одной области, гдѣ бы онъ примѣнялся съ такимъ широкимъ и всестороннимъ успѣхомъ, какъ въ области античной философіи.

§ 4. Научныя вспомогательныя средства для изученія античной философіи распадаются на три категоріи:

a) *Оригинальные источники.* Изъ сочиненій древнихъ философовъ сохранилась только незначительная часть. Полныя сочиненія собственно греческихъ философовъ мы имѣемъ только отъ Платона и Аристотеля. Источники эллинско-римскаго періода богаче. Сочиненія же древнѣйшихъ греческихъ мыслителей дошли только отрывками, въ случайныхъ цитатахъ позднѣйшей литературы.

Полнѣйшее, въ послѣдующихъ отдѣльныхъ цитатахъ не упоминаемое особо, собраніе этихъ отрывковъ есть *F. W. A. Mullach*, Fragmenta philosophorum Graecorum, 3 тома, Paris 1860—81: впрочемъ, въ настоящее время оно не отвѣчаетъ ни требованіямъ полноты, ни требованіямъ критической достовѣрности.

Однако и то, что дошло до насъ, нельзя принимать безъ разбору, на вѣру. Позднѣйшія поколѣнія мыслителей, кромѣ непреднамѣренныхъ ошибокъ, еще въ силу своего желанія придать своимъ ученіямъ ореолъ древней мудрости, неоднократно приписывали болѣе древнимъ философамъ свои собственныя произведенія или снабжали ихъ работы собственными вставками. Источники матеріаловъ спеціально греческой философіи находятся поэтому не только въ отрывкахъ, но еще и въ очень сомнительномъ состояніи; и по отношенію ко многимъ очень важнымъ вопросамъ мы должны ограничиться предположеніями большей или меньшей основательности и вѣроятности. Но историко-филологическая критика, необходимая при такихъ обстоятельствахъ, предъявляетъ болѣе точный масштабъ; и мы обладаемъ уже таковымъ по отношенію къ главнымъ произведеніямъ Платона и Аристотеля.

Противъ легковѣрія, съ которымъ еще въ прошломъ столѣтіи (Buhle), принимались традиціи, первый возсталъ Шлейермахеръ со своей плодотворной критикой. Далѣе можно назвать Brandis'а, Trendelenburg'а, Diels'а и Zeller'а какъ главныхъ поборниковъ критическаго направленія.

§ 5. b) *Свидѣтельства древности.* Уже съ раннихъ временъ (Ксенофонтъ) появляются въ античной литературѣ свидѣтельства о жизни и ученіяхъ знаменитыхъ философовъ. Особенно важны для насъ тѣ мѣста, въ которыхъ Платонъ и, главнымъ образомъ, Аристотель (прежде всего въ началѣ метафизики) ищутъ связи своихъ собственныхъ ученій съ ученіями болѣе раннихъ философовъ. Со времени Аристотеля возникаетъ обширная, отчасти критическая, отчасти историческая литература о болѣе раннихъ философахъ. Къ сожалѣнію, она пропала, за исключеніемъ небольшихъ отрывковъ. Особенно прискорбна потеря такихъ сочиненій, какъ сочиненія самого Аристотеля и его ближайшихъ учениковъ, преимущественно Теофраста. Подобныя же, также не дошедшія до насъ, работы выходили и изъ академіи, въ которой тоже рано началось комментированіе. Точно также утрачены историческія и критическія работы и стоической школы.

Окончательно разрослась эта комментирующая и собирающая исторіографія философіи, такъ-называемая доксографія, въ александрійской литературѣ, которая относительно философіи имѣла три главныхъ центра: въ Пергамѣ, Родосѣ и Александріи. Эти

многочисленныя и объемистыя сочиненія также по большей части утрачены въ ихъ первоначальномъ видѣ. И при всемъ достоинствѣ этихъ ученыхъ работъ, которое имъ несомнѣнно принадлежитъ, надо признать, что они оказали очень сбивчивое вліяніе на писателей позднѣйшихъ временъ, дѣлавшихъ существенныя изъ нихъ заимствованія. Въ нихъ обнаруживаются три главныхъ источника ихъ заблужденій (рядомъ съ очень трудно избѣгаемой опасностью относить позднѣйшія понятія и теоріи къ болѣе раннимъ временамъ): 1) склонность устанавливать порядокъ слѣдованія древнихъ философовъ по образцу преемства схолярховъ; 2) фантастическая наклонность выставлять древній эллинизмъ посредствомъ чудеснаго и сверхъестественнаго въ болѣе выгодномъ свѣтѣ; и наконецъ, 3) стремленіе по возможности относить все наиболѣе выдающееся къ восточному вліянію, стремленіе, происходящее изъ смутнаго чувства зависимости греческой культуры отъ восточной и поддерживаемое новымъ знакомствомъ съ послѣдней.

Дошли до насъ еще свидѣтельства изъ третьихъ или четвертыхъ рукъ, относящіяся къ римскимъ временамъ. Достойны вниманія, хотя пользоваться ими надо осмотрительно, историческія примѣчанія въ отрывкахъ Варрона, въ сочиненіяхъ Цицерона (ср. *Rud. Hirzel*, Unters. zu Cic. philos. Schriften, 3 Teile, Leipzig 1877—1883), Сенеки, Лукреція и Плутарха. Историко-философскія сочиненія послѣдняго потеряны. Сохранившаяся подъ его именемъ компиляція De physicis philosophorum decretis (напечатанная въ изданіи нравственныхъ сочиненій *Dübner*'a, Paris 1841) есть (по мнѣнію Дильса) извлеченіе изъ относящейся къ Теофрасту Placita Aëtius'a и написана около половины второго вѣка. По большей части сходна съ ней ошибочно приписываемая Галлену книга περὶ φιλοσόφου ἱστορίας (напечатана въ 19 томѣ полнаго изданія Кюна). Собраніе замѣтокъ безъ критики содержали сочиненія Фаворина, изъ которыхъ впослѣдствіи часто приводились цитаты. Такого же достоинства сочиненія Геллія (Noctes atticae; изд. *Hertz*, Leipzig 1884. 85, ср. *Mercklin*, Die Zitiermethode und Quellenbenutzung des A. G., Leipzig 1860) и Апулея. Въ связи съ этими сочиненіями можно назвать произведенія Лукіана. Большей компетентности въ философскомъ отношеніи заслуживаютъ многочисленныя историческія, свидѣтельства въ сочиненіяхъ Галлена (особенно De placitis

Hippocratis et Platonis, отдѣльное изданіе *Iwan*'a *Müller*'a, Leipzig 1874) и Секста Эмпирика (Op. ed. *Bekker*, Berlin 1842: Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις и πρὸς μαθηματικούς). Къ этому же времени относятся Vitae sophistarum Флавія Филострата (изд. *Westermann*'a, Paris 1849) и Атенея Deipnosophistae (изд. *Meineke*, Leipzig 1857—69); и, наконецъ, книга Діогена Лаертскаго, которая долгое время считалась главнымъ источникомъ по исторіи древней философіи περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα (изд. *Cobet*, Paris 1850).

Второй родъ второстепенныхъ источниковъ представляютъ творенія отцовъ церкви, которые воспроизводили греческихъ философовъ, частью съ полемической цѣлью, частью же пользовались ими для апологетическихъ и догматическихъ цѣлей, особенно Юстинъ Мученикъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ (κατὰ Κέλσου), Ипполитъ (Refutatio omnium haeresium, изд. *Duncker*, Gött. 1859; первая изъ этихъ книгъ подъ названіемъ φιλοσοφούμενα принималась раньше за сочиненіе Оригена), Евсевій (Praep. evang. изд. *Dindorf*, Leipzig 1868), въ извѣстномъ отношеніи также Тертулліанъ и Августинъ. Значенія отцовъ церкви для изученія источниковъ античной философіи получаетъ въ послѣднее время, особенно послѣ Дильса, все большее и большее признаніе.

Наконецъ, очень живо шли работы по комментаріямъ и по историческому изслѣдованію въ школѣ новоплатоновцевъ. Правда, главное сочиненіе именно Порфирія—φιλόσοφος ἱστορία, не дошло до насъ. Взамѣнъ того другія сочиненія новоплатоновцевъ представляютъ безчисленныя историческія данныя и, какъ раньше комментаріи Александра изъ Афродизіи (къ Метаф. Арист. изд. *Hayduck*, Berlin 1891 и къ Топикѣ Аристот. изд. *Wallies*, Berlin 1891; его болѣе мелкія сочиненія изд. *Ivo Bruns*, Berlin, 1893) такъ точно комментаріи Темистія и особенно Симплиція, содержатъ многочисленныя, старательно и обдуманно составленныя, выписки изъ непосредственныхъ и косвенныхъ источниковъ древняго времени. Изъ позднѣйшихъ писателей древней литературы заслуживаютъ еще особеннаго вниманія для исторіи философіи собранія сочиненій Стобея и Фотія и, пожалуй, Гезихія

Ср. *Diels*, Doxographi Graeci, Berlin 1879. — Превосходное и для перваго оріентированія въ высшей степени поучительное собраніе важнѣйшихъ

мѣстъ изъ первыхъ и вторыхъ источниковъ даютъ *Риттеръ* и *Преллеръ* Historia philosophiae Graeco-romanae ex fontium locis contexta 7. Aufl. bes. v. *Schultess* und *Wellmann*, Gotha 1888.

§ 6. c) *Новѣйшія изслѣдованія.* Научная обработка античной философіи въ новѣйшей литературѣ основывалась еще недавно на позднѣйшихъ сочиненіяхъ древняго міра, подвергая ихъ лишь незначительной критикѣ. Такъ, случайныя историческія компиляціи по античной философіи, которыя встрѣчаются въ литературѣ гуманистовъ, должны быть по большей части отнесены къ новоплатоновскимъ источникамъ. Также и первое самостоятельное сочиненіе The history of philosophy by Thomas Stanley, London 1655 почти только воспроизводитъ свидѣтельства Діогена Лаертскаго. Сильный толчекъ къ критической обработкѣ далъ *Bayle* въ своемъ Dictionnaire historique et critique (1. ed. Rotterdam 1697) [1]). Далѣе заслуживаютъ вниманія обстоятельныя, старательно составленныя, но въ сущности малосоотвѣтствущія важности предмета, сочиненія *Brucker*'a «Kurze Fragen aus der philosophischen Historie» (Ulm 1831 и сл.), Historia critica philosophiae (Leipzig 1742 и сл.); Institutiones historiae philosophiae (Leipzig 1747, извлеченіе, какъ университетскій учебникъ). Съ образованіемъ большихъ философскихъ школъ именно въ Германіи начинается обработка исторіи философіи съ точки зрѣнія отдѣльныхъ направленій и системъ. Сначала идетъ *D. Tiedemann* со своимъ эмпирико-скептическимъ «Geist der Philosophie» (Marburg 1791 и сл.); потомъ слѣдуютъ представители кантовскаго направленія. *J. G. Buhle*, Lehrbuch der Geschichte Philosophie, Gött. 1796 и сл.—*Tennemann*, Geschichte der Philosophie, 1798 и сл. (очень полезное своими старательными литературными выписками и потому часто употребляемое извлеченіе изъ него есть «Grundriss der Geschichte der Philosophie», 5. Aufl., bes. von *Amad. Wendt*, Leipzig 1829)—*J. F. Fries*, Geschichte der Philosophie (1 Bd., Halle 1837). Съ точки зрѣнія Шеллинга: *Fr. Ast*, Grundriss einer Gesch. der Philos. (Landshut 1807). *E. Reinhold*, Geschichte der Philos. nach den Hauptpunkten ihrer Entwicklung (Jena 1858). Съ точки зрѣнія Шлейермахера изъ его собственныхъ записокъ для лек-

[1]) Философскія статьи котораго, сохранившія свое значеніе и до настоящаго времени, были изданы на нѣмецкомъ языкѣ *L. H. Jacob*'омъ (Halle 1797—98).

цій по исторіи философіи въ Ges. Werken III Abt. 4 Bd. 1 Tl. (Berlin 1839). *H. Ritter,* Gesch. der Philos. (Hamburg 1829 и сл.) *F. Ch. Pötter,* Die Gesch. der Philos im Umriss (Elberfeld 1873) [1]. Съ точки зрѣнія Гегеля изъ его лекцій по исторіи философіи въ Ges. Werken Bd. XIII f. *J. E. Erdmann,* Grundriss der Gesch. der Philos. (3. Aufl., Berlin 1878). Съ точки зрѣнія Гербарта *Ch. A. Thilo,* Kurze pragmatische Gesch. der Philos. (Cöthen, 2. Aufl., 1880). — Обращая особенное вниманіе на фактическое развитіе задачъ и понятій, измѣняетъ античную философію *W. Windelband*, Geschichte des Philosophie (Freiburg ¹/Br. 1892). Изъ прочихъ многочисленныхъ изложеній исторіи философіи во всемъ ея объемѣ можно, пожалуй, упомянуть въ заключеніи о трудѣ *J. Bergmann*'a (Berlin 1892). Изъ иностранныхъ произведеній такого же рода, дающихъ заслуживающія вниманія свѣдѣнія и по античной философіи, можно здѣсь упомянуть *V. Cousin,* Histoire générale de la philosophie (12. ed., Paris 1884). *A. Weber*, Histoire de la philosophie européenne (Paris 5. ed. 1892). *A. Fouillée,* Histoire de la philos. (Paris 3. ed. 1882). *R. Blakey*, History of the philosophy of mind (London 1848). *G. H. Lewes,* A biographical history of philosophy (London 4. ed. 1871, нѣмецк. Berlin 1871) *).

Самыя полныя литературныя данныя по исторіографіи философіи, въ особенности античной, находятся у *Иберьега* **) въ Grundriss der Philosophie, сочиненіи, которое въ примѣчаніяхъ *Heinze*, являющихся превосходнымъ продолженіемъ, представляетъ сборникъ необходимой полноты всего литературнаго матеріала, тогда какъ принадлежащій самому Ибервегу, сначала совершенно поверхностный и схематическій текстъ, вслѣдствіе исправленій, прибавленій, примѣчаній, получилъ все-таки неровный, смутный и, особенно для учениковъ, неясный характеръ.

---

[1] Прекрасное изображеніе развитія античной философіи даетъ также *Brandis,* Gesch. der Philos. seit Kant первая (единственная) часть, Breslau 1842.

*) Было шесть изданій на русскомъ. *Д. Льюисъ* «Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до новѣйшихъ временъ». Переводъ подъ ред. *В. Спасовича.* Спб. 1895 г.

— «Исторія философіи въ жизнеописаніяхъ». Пер. съ англ. изд. *В. Д. Вольфсона.* Спб. 1885 г.

— «Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящ. врем.», съ указателемъ соб. им. Пер. подъ рэд. *В. Чуйко.* Спб· 1889 г.

— Тоже. Спб. 1892 г. Изд. 2-е.

— «Исторія философіи». Пер. съ англ., съ приложен. ст. Вольфсона о жизни и ученіи Шопенгауера и Гартмана. Изд. *В. Д. Вольфсона*, 2-е изд. Спб. 1892 г.

— Тоже. Спб. 1897 г. Изд. 3-е. *А. В.*

**) Переведена на русскій яз. 1 ая часть *Фокковымъ. Фр. Ибервегъ.* «Исторія философіи». Перевелъ и составилъ дополненія съ примѣчаніями *Н. Θ. Фокковъ.* 1 томъ, 1 часть. Спб. 1876. *Переводъ оконченъ только софистами и дальше не продолжался.* А. В.

Разработка филологическихъ знаній на рубежѣ 18 и 19 столѣтій принесла также пользу исторіи древней философіи, положивъ начало критическаго отношенія къ преданіямъ, и филологическій методъ легъ въ основаніе и историко-философскихъ изслѣдованій (ср. *Zeller*, Jahrbücher der Gegenwart, Jahrg. 1843). Величайшая заслуга въ этомъ направленіи принадлежитъ *Шлейермахеру*, который своимъ переводомъ Платона далъ сильный толчекъ; его спеціальныя работы о Гераклитѣ, Діогенѣ Аполлонійскомъ, Анаксимандрѣ и т. д. собраны въ его сочиненіяхъ отд. III, т. 2. Изъ безчисленныхъ отдѣльныхъ изслѣдованій слѣдуетъ особенно упомянуть объ изслѣдованіяхъ *A. B. Krisch*'a, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie (Gött. 1840), далѣе *A. Trendelenburg*'a, Historische Beiträge zur Philosophie (Berlin 1846 и сл.), за которымъ остается заслуга возбужденія интереса къ изученію Аристотеля; *H. Siebek*, Untersuchungen zur Philos. der Griechen (2. Aufl. Freiburg ¹/Br. 1888); *G. Teichmüller*, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874 и сл.; *O. Apelt*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie (Leipzig 1892).

Первой попыткой этого критико-филологическаго направленія можно считать знаменитое сочиненіе *Ch. A. Brandis*'a Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philos. (Berlin 1835—1860), къ которому авторъ прибавилъ болѣе краткую, въ высшей степени остроумно составленную «Исторію развитія греческой философіи и ея вліянія на римское государство»—«Geschichte der Entwickelungen der griech. Philos. und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche» (Berlin 1862 и 64). Съ меньшей обстоятельностью, но съ своеобразными преимуществами въ развитіи темы, разрабатывали этотъ предметъ *Ludw. Strümpell* (2. Abt., Leipzig 1854 и 61), *K. Prantl* (Stuttgart, 5. Aufl. 1863), и *A. Schwegler* (3. Aufl., bes. von *Köstlin*, Freiburg 1883). Всѣ эти цѣнныя сочиненія вмѣстѣ съ безчисленными обозрѣніями, компиляціями и руководствами (см. *Überweg* a. a. O. p. 27—29) затмило собой, во всѣхъ отношеніяхъ законченное, замѣчательное сочиненіе по античной философіи: *E. Zeller*'a, Die Philosophie der Griechen (впервые въ Tübingen'ѣ 1844 и сл., первый томъ вышелъ пятымъ, второй—четвертымъ, а остальные—третьимъ изданіемъ), въ которомъ на широкомъ фундаментѣ историко-филологической обработки источниковъ дается также философское, въ высшей степени компетентное и ясное изложеніе об-

щаго хода развитія. Искусно составленное извлеченіе изъ него было издано Целлеромъ подъ названіемъ «Grundriss der Geschichte der alten Philosophie» (Leipzig 1883) *).

Отдѣльныя ученія античной философіи нашли себѣ слѣдующія замѣчательнѣйшія изложенія.

По логикѣ: *K. Prantl*, Gesch. der Logik im Abendlande (Bd. 1 и 2 Leipzig 1855 и 61)—*P. Natorp*, Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisproblems im Altertum (Berlin 1884).—*Giov. Cesca*, La teoria della conoscenza nella filos. greca (Verona 1887).

По психологіи: *H. Siebeck*, Gesch. der Psychologie (Bd. 1. in zwei Abt., Gotha 1880 и 1884).—*A. E. Chaignet*, Histoire de la psychologie des grecs. 4 vols (Paris 1887—92).

По этикѣ: *L. v.Henning*, Die Prinzipien der Ethik etc. (Berlin 1825).—*E. Feuerlein*. Die philos. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen (Tübingen 1857 и 59).—*Paul Janet*, Histoire de la philosophie morale et politique (Paris 1858). — *J. Mackintosh*, The progress of ethical philosophy (London 1862).—W. *Whewell*, Lectures on the history of moral philosophy (London 1862).—*R. Blakey*, History of moral science (Edinburg 1863).—*Th. Ziegler*, Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881. — *C. Köstlin*, Geschichte der Ethik (1 Bd., Freiburg 1887). *L. Schmidt*, Die Ethik der alten Griehen, Berlin 1881.—*C. Köstlin*, Geschichte der Ethik (1. Bd., Tübingen 1887) См. также *R. Eucken*, Die Lebensanschaungen der grossen Denker (Leipzig 1890).

По отдѣльнымъ вопросамъ писали главнымъ образомъ: *M. Heinze*, Die Lehre vom Logos (Leipzig 1872); *онъ же*, Der Eudämonismus in der griech. Philos. Leipzig 1884). — *Cl. Bäumcker*, Das Problem der Materie in der gr. Ph. (Münster 1890).

А. Греческая философія.

ВВЕДЕНІЕ.

Условія возникновенія философіи въ духовной жизни Греціи въ 7-мъ и 6-мъ вѣкѣ до Р. Х. [1]).

§ 7. Исторія греческой философіи, точно также какъ и исторія политическаго развитія грековъ въ географическомъ отно-

*) Русск. переводъ: Очеркъ исторіи греческой философіи, пер. *М. Некрасова*, подъ ред. *М. Каринскаго*. Спб. 1886 года. А. В.

[1]) Что касается до отдѣльныхъ моментовъ, на которые слѣдуетъ обратить вниманіе въ этомъ введеніи о происхожденіи научной жизни грековъ, то см. Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaft (incl. Medizin) und wissenschaftliche Erdkunde im Altertum von prof. Günther. (Она помѣщена, также какъ и Ист. древней философіи Виндельбанда въ V томѣ (1 Abt.) изданнаго Müller'омъ сборника Handbuch der klassischen Altertums Wissenschaft. А. В.).

шеніи требуетъ расширить то обычное, благопріятствуемое нынѣшними политическими отношеніями, представленіе о Греціи, по которому Аѳины затмили периферію своей литературой и предшествующую исторію своимъ золотымъ вѣкомъ. Древняя Грецiя это—все греческое море со всѣмъ его прибрежьемъ отъ Малой Азіи до Сициліи и отъ Кирены до Ѳракіи. Естественный посредникъ между тремя большими материками, это море, т.-е. его берега, было населено даровитѣйшимъ изъ народовъ, который, насколько простираются историческія свѣдѣнія, очень рано основался на этихъ берегахъ (Гомеръ). Въ этихъ предѣлахъ такъ-называемая впослѣдствіи метрополія, т.-е. Греція европейскаго континента, играетъ сначала только второстепенную роль. Первенство же въ исторіи культуры грековъ выпало на долю того племени, вся исторія котораго указываетъ на болѣе близкое соприкосновеніе съ востокомъ, именно на долю іонійцевъ. Они первые создали основы будущаго развитія духовныхъ силъ Греціи и своей торговлей положили начало ея могуществу. Сначала въ 9-мъ и 8-мъ вѣкахъ вмѣстѣ съ финикіянами, какъ мореплаватели и пираты, пріобрѣтали они все большую самостоятельность, а въ 7-мъ столѣтіи сдѣлались властителями всемірной торговли между тремя континентами.

Вдоль всего Средиземнаго моря отъ Понта Евксинскаго до столбовъ Геркулеса тянутся греческія колоніи и торговые пункты. Даже замкнутый Египетъ открываетъ свои богатства передъ предпріимчивымъ духомъ іонійцевъ. Во главѣ этихъ торговыхъ городовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ во главѣ іоническаго союза появляется въ 7-мъ столѣтіи Милетъ, могущественнѣйшій и замѣчательнѣйшій изъ городовъ Греціи. Онъ же дѣлается и колыбелью науки. Ибо здѣсь, въ малоазіатской Іоніи, скопляются богатства всего міра; сюда проникаютъ восточная роскошь, великолѣпіе и наслажденіе внѣшней стороной жизни. Въ то время, какъ на европейскомъ континентѣ царствуетъ еще грубость нравовъ, здѣсь начинаетъ уже пробуждаться пониманіе чувства красоты жизни и ея высшихъ интересовъ. Духъ освобождается отъ заботы объ ежедневныхъ нуждахъ и «шутя» создаетъ произведенія благороднаго досуга—искусства, науки; а вѣдь это уже признакъ просвѣщеннаго ума—въ часы досуга не предаваться праздности.

§ 8. Если, такимъ образомъ, благодаря торговлѣ, возросшія

богатства положили матеріальное основаніе свободному развитію греческаго духа, то, съ другой стороны, торговля содѣйствовала также и перемѣнѣ политическихъ и соціальныхъ отношеній, что, въ свою очередь, оказало благотворное вліяніе на развитіе духовной жизни. Сначала въ іоническихъ городахъ господствовало высшее сословіе, которое тамъ, по всей вѣроятности, происходило отъ воинственныхъ дружинъ, перешедшихъ во времена, такъ-называемаго, переселенія іонійцевъ съ европейскаго континента на острова. Со временемъ, благодаря той же торговлѣ, образовалось зажиточное сословіе гражданъ, которое ограничило и побѣдило власть аристократіи. Этими демократическими тенденціями воспользовались частью смѣлые и честолюбивые люди, частью благоразумные патріоты, чтобы, по низверженіи власти знати, ввести единодержавіе, уравнивающее по возможности интересы всѣхъ сословій. Тиранія на демократическомъ основаніи есть типическая форма правленія этого времени. Она распространяется, сопровождаемая всегда жаркою, часто продолжительною, борьбой партій, изъ Малой Азіи на острова, а также въ европейскую Грецію: Тразибулъ въ Милетѣ, Поликратъ на Самосѣ, Питтакъ на Лесбосѣ, Періандръ въ Коринѳѣ, Пизистратъ въ Аѳинахъ, Гелонъ и Гіеронъ въ Сиракузахъ. Дворы ихъ дѣлаются средоточіемъ умственной жизни, они привлекаютъ къ себѣ поэтовъ, основываютъ библіотеки и оказываютъ поддержку всякому стремленію въ области искусства и науки. Съ другой стороны, лишеніе политической власти принуждаетъ аристократовъ къ угрюмой сосредоточенности; и недовольные порядкомъ вещей, они обращаются къ частной жизни, которую скрашиваютъ дарами музы. Гераклитъ можетъ служить выдающимся примѣромъ такого положенія дѣлъ. Такимъ образомъ, этотъ переворотъ отношеній благопріятствовалъ различными путями развитію и распространенію духовныхъ интересовъ.

Это обогащеніе самосознанія, этотъ ростъ высшей культурной дѣятельности у грековъ 7-го и 6-го столѣтій сказался прежде всего въ развитіи лирической поэзіи, въ которой постепенный переходъ отъ выраженій общихъ религіозныхъ и политическихъ чувствъ къ выраженіямъ личнаго, индивидуальнаго чувства составляетъ типическій процессъ. Въ страстномъ возбужденіи внутренней политической борьбы личность сознаетъ свое собственное достоинство и свои права, и старается проявить ихъ во всѣхъ направленіяхъ. Рядомъ съ лирической поэзіей порождается со

временемъ сатирическая, какъ выраженіе рѣзко и остроумно развитаго отдѣльнаго мнѣнія, и—еще болѣе характерный продуктъ направленія времени, такъ называемая, гномическая поэзія, содержаніе которой составляютъ сентенціозныя размышленія на нравственныя темы. Это моральное направленіе, выражающееся также въ басняхъ и въ другаго рода литературныхъ произведеніяхъ, можно разсматривать, какъ симптомъ болѣе глубокаго движенія народнаго духа.

§ 9. Вѣдь такія размышленія о правилахъ нравственности, когда они появляются въ большомъ количествѣ, указываютъ непосредственно на то, что значеніе этихъ правилъ сдѣлалось, какимъ бы то ни было образомъ, сомнительнымъ; что устои народнаго самосознанія колеблются, и что проявленіе личной самостоятельности привело къ низверженію границъ, авторитетно возведенныхъ общимъ самосознаніемъ. Потому-то особенно характеристично для гномической поэзіи то, что въ ней преобладаетъ, какъ господствующая основная мысль, совѣтъ умѣренности: она указываетъ, какъ сильно при страстномъ стремленіи къ освобожденію отдѣльной личности подвергаются опасности общія нормы жизни, и что, въ виду грозящей наступить или уже наступившей анархіи, индивидуумъ долженъ заботиться снова утвердить эти правила собственнымъ разумѣніемъ.

Итакъ, время на рубежѣ седьмаго и шестаго вѣка въ Греціи есть собственно время этическихъ идей и, по примѣру древнихъ, ему обыкновенно даютъ названіе *вѣка семи мудрецовъ*. Это періодъ рефлексіи: нарушена простодушная преданность обычаямъ старины; народное сознаніе перевернуто до основанія; личность прокладываетъ себѣ собственный путь; и выдающіеся люди выступаютъ съ серьезными увѣщаніями, желая на основахъ разума снова достичь истиннаго самосознанія [1]). Устанавливаются правила поведенія; моральная проповѣдь прикрашивается остроумными изрѣченіями, загадками, анекдотами; крылатыя слова перелетаютъ изъ устъ въ уста. Но и самая эта проповѣдь нравственности потому только и возможна, что противъ массы выступаютъ отдѣльныя личности, пытающіяся самостоятельною мыслью сознательно выработать нормы правильной жизни.

[1]) При такой роли «семи мудрецовъ» дѣлается понятнымъ, что Платонъ (Protag. 343) характеризуетъ ихъ, какъ поборниковъ древней строгой дорійской морали противъ новшествъ іонійскаго движенія: ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας.

Изъ такихъ людей преданіе съ давнихъ поръ избрало семерыхъ, которымъ оно и даетъ названіе мудрецовъ. Это не ученые, не изслѣдователи въ научномъ смыслѣ, но люди съ практической жизненной мудростью, по большой части съ выдающимися политическими способностями [1]), которые въ критическіе моменты указывали своимъ согражданамъ вѣрный путь и черезъ это пріобрѣтали авторитетъ между ними, какъ въ общественныхъ, такъ и въ частныхъ дѣлахъ. Въ изрѣченіяхъ, которыя, какъ бы лозунги, влагаются имъ въ уста, господствуетъ вполнѣ духъ гномической поэзіи: ничто не повторяется здѣсь такъ часто и въ такихъ различныхъ варіаціяхъ, какъ μηδὲν ἄγαν (ни въ чемъ черезчуръ).

Объ именахъ этихъ «семи» въ преданіяхъ встрѣчаются разнорѣчія. Вездѣ повторяются только четверо [2]): Біасъ изъ Пріены, который при вторженіи персовъ совѣтовалъ іонійцамъ переселиться въ Сардинію; Питтакъ, бывшій въ 600-мъ году тираномъ въ Митиленахъ; Солонъ—законодатель аѳинскій и гномическій поэтъ; Ѳалесъ, основатель милетской философіи, предложившій іонійцамъ образованіе федеративнаго государства съ общимъ союзнымъ совѣтомъ въ Теосѣ. Имена остальныхъ мѣняются. Позднѣйшіе потомки приписывали семи мудрецамъ всевозможныя поговорки, письма, и т. д. (Собрано и переведено на нѣмецкій языкъ безъ критическихъ изысканій *C. Dilthey* Darmstadt, 1835) [3]).

Хотя, въ силу политическихъ и соціальныхъ обстоятельствъ, самостоятельность индивидуальной мысли воспиталась прежде всего съ практической стороны, и здѣсь то проявилось стремленіе заявить о себѣ, но неминуемымъ слѣдствіемъ этого было то, что такая же эмансипація отдѣльныхъ личностей отъ общепринятаго образа мыслей совершалась и въ теоретической области; и здѣсь также выступила самостоятельная мысль, чтобы составить свой собственный взглядъ на связь вещей. Но это стремленіе могло проявить себя только въ преобразованіи и переработкѣ того матеріала, который отдѣльныя личности находили частью въ сокровищницѣ свѣдѣній, заранѣе накопленныхъ націей подъ вліяніемъ ея жизненной практики, частью въ религіозныхъ представленіяхъ.

§ 10. Практическія знанія грековъ со временъ ἔργα καὶ ἡμέραι Гезіода до 600 года до Р. Х. выросли до громадныхъ размѣровъ; и можно считать несомнѣннымъ, что находчивые, промышленные

[1]) Дикеархъ назвалъ ихъ, οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. Diog. Laert. I, 40.

[2]) Cp. Cic. Rep. I, 12. cp. Lael. 7.

[3]) Brunco, Act. Sem. Erl. III 299 и сл.

іонійцы многому научились у восточныхъ народовъ, съ которыми были въ сношеніяхъ и вступали въ конкуренцію. У нихъ, именно у египтянъ, финикіянъ и ассиріянъ, нашли греки накопленныя впродолженіе многихъ вѣковъ знанія; и нельзя себѣ представить, чтобы они не заимствовали ихъ, гдѣ только было возможно.

Вопросъ, многому-ли греки научились у востока, прошелъ чрезъ различныя стадіи. Въ противоположность лишеннымъ критики, часто фантастическимъ и легко опровергаемымъ, свидѣтельствамъ позднѣйшихъ грековъ, которые все собственное, болѣе выдающееся изъ завѣтовъ старины, хотѣли приписать восточнымъ традиціямъ, новѣйшая филологія въ своемъ преклоненіи передъ эллинизмомъ приходитъ къ заключенію о полномъ самобытномъ его происхожденіи. Но чѣмъ болѣе начавшееся въ этомъ столѣтіи знакомство съ древнимъ востокомъ выясняло сходство и отношенія между различными формами греческой культуры съ предшедствовавшей; чѣмъ болѣе, съ другой стороны, изъ философскихъ доводовъ убѣждались въ преемственности культурно-историческаго процесса; тѣмъ чаще повторялось, особенно въ исторіи философіи, предвзятое намѣреніе относить къ восточному вліянію также и происхожденіе греческой науки. Съ блестящей фантазіей пробовалъ *A. Röth* (Geschichte unsrer abendländischen Philosophie, Mannheim 1858 и сл.) воскресить объясненія новоплатоновцевъ, которые при помощи аллегорическихъ толкованій и перетолковываній подсовывали пришедшимъ съ востока миѳическимъ взглядамъ философскія ученія Греціи, чтобы снова найти ихъ въ первыхъ, какъ древнѣйшую мудрость. Болѣе широкимъ и смѣлымъ построеніемъ хотѣлъ Гладишъ (*Gladisch*, Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung, Breslau 1852) найти во всѣхъ началахъ греческой философіи прямое отношеніе къ отдѣльнымъ народностямъ востока и такъ выяснить эти отношенія, какъ будто греки послѣдовательно воспринимали зрѣлые продукты всѣхъ остальныхъ культурныхъ народовъ—какъ это показываютъ слѣдующія заглавія его отдѣльныхъ сочиненій: Пиѳагорейцы и китайцы (Posen 1841), Элейцы и индѣйцы (Posen 1844), Эмпедоклъ и египтяне (Leipzig 1858), Гераклитъ и Зороастръ (Leipzig 1859), Анаксагоръ и израильтяне (Leipzig 1864). Оба впадаютъ въ заблужденіе, такъ какъ видятъ зависимость въ сходствахъ (не принимая во вниманіе, что они многаго добиваются искусственнымъ толкованіемъ), которымъ по меньшей мѣрѣ можно противопоставить такія же несходства. Къ этому нужно прибавить, что, какъ и въ большинствѣ случаевъ, когда дѣло идетъ о религіозныхъ вещахъ, и религія грековъ, вліявшая такъ много на начала науки, находилась въ издавна идущемъ или исторически обоснованномъ родствѣ съ религіями востока.

Такія преувеличенія, конечно, слѣдуетъ порицать. Но, съ другой стороны, значило бы отрицать солнце въ ясный день, если не признавать, что греки обязаны значительнымъ объемомъ своихъ свѣдѣній соприкосновенію съ «варварами». Здѣсь повторяется то же, что и въ исторіи искусствъ. Массу отдѣльнаго матеріала заимствовали греки съ востока, матеріала, состоявшаго въ отдѣльныхъ свѣдѣніяхъ, преимущественно по математикѣ и астрономіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ, можетъ быть, также въ извѣстныхъ миѳическихъ представле-

ніяхъ. Но признавая этотъ фактъ, несомнѣнность котораго нельзя отрицать, не отнимаютъ этимъ у грековъ ни іоты ихъ истинной самобытности. Ибо, какъ въ искусствѣ, они, хотя и заимствовали отдѣльныя формы и нормы изъ египетскихъ и ассирійскихъ преданій, но именно въ ихъ приложеніи и переработкѣ обнаружили присущій имъ художественный геній, такъ и тутъ: хотя къ нимъ и пришли съ востока многія свѣдѣнія практическаго обихода—плоды вѣковыхъ трудовъ, и различныя, порожденныя религіозной фантазіей, сказанія, но они первые переработали ихъ въ самостоятельную науку. Этотъ научный духъ, являясь ихъ оригинальнымъ свойствомъ, проистекаетъ изъ того освобожденія и обособленія индивидуальнаго мышленія, до котораго восточная культура никогда не достигала.

Учениками востока греки являются, главнымъ образомъ, въ математикѣ и астрономіи. Коль скоро потребности народнаго хозяйства рано побудили финикіянъ къ изобрѣтенію ариѳметики, а египтянъ къ выработкѣ геометріи, то нельзя допустить, чтобы греки были ихъ учителями въ этомъ отношеніи; но гораздо вѣроятнѣе, что они были ихъ учениками. Такъ, напримѣръ теорему о пропорціональности и ея примѣненія (къ перспективѣ) не Ѳалесъ сообщилъ египтянамъ [1]), но самъ ее заимствовалъ у нихъ. Если ему далѣе и приписываются такія теоремы, какъ напр., о дѣленіи круга діаметромъ на двѣ равныя части, о равнобедренномъ треугольникѣ, о вертикальныхъ углахъ, о равенствѣ треугольниковъ по сторонѣ и двумъ угламъ и т. п., то изъ этого надо во всякомъ случаѣ заключить, что такія элементарныя теоремы были извѣстны грекамъ его времени, какъ и всегда. Точно также безразлично, нашелъ-ли Пиѳагоръ самъ теорему, названную его именемъ, или ее установила его школа; примѣнялось-ли при этомъ чисто геометрическое разсужденіе, или измѣреніе угломѣромъ и ариѳметическая комбинація (какъ утверждаетъ Röth): здѣсь также установлено существованіе въ это время подобныхъ свѣдѣній [2]), и происхожденіе ихъ съ востока по меньшей мѣрѣ вѣроятно. Но, во всякомъ случаѣ, эти знанія достигли въ Греціи очень скоро высшаго расцвѣта: уже объ Анаксагорѣ сообщается, что онъ занимался (въ темницѣ) квадратурой круга. То же можно сказать и объ астрономическихъ представленіяхъ: Ѳалесъ предсказалъ солнечное затменіе, и въ высшей степени вѣроятно, что онъ пользовался при этомъ халдейскимъ саросомъ. Съ другой сто-

[1]) Diog. Laert. I, 27. Plin. hist. nat. 36, 12, 17. Plut. conv. 7 sap. 2, 147.

[2]) Ср. § 24.

*

роны, и космографическія представленія, приписываемыя древнѣйшимъ философамъ, указываютъ на египетское происхожденіе; а именно—извѣстная теорія, послужившая основаніемъ и для будущаго времени, о концентрическихъ сферахъ, въ которыхъ звѣзды вращаются вокругъ земли, какъ вокругъ центра. Но изъ всѣхъ свидѣтельствъ явствуетъ, что эти-то вопросы—объ устройствѣ міроздания, объ его величинѣ, о разстояніи и видѣ звѣздъ, ихъ вращеніи, о наклонѣ эклиптики и т. п. живѣйшимъ образомъ интересовали каждаго изъ древнѣйшихъ мыслителей. Землю милетцы еще представляли себѣ плоской, цилиндрической или тарелкообразной въ центрѣ міровой сферы, парящей въ темной, холодной воздушной массѣ: пиѳагорейцы первые дошли (кажется, самостоятельно) до представленія шаровидности земли.

Все, что мы находимъ относительно физическихъ свѣдѣній этого времени, показываетъ, большею частью, преобладаніе метеорологическихъ интересовъ. Объ облакахъ, воздухѣ, вѣтрѣ, снѣгѣ, градѣ, льдѣ каждый философъ считалъ долгомъ дать свое заключеніе. Только позже просыпается интересъ къ изслѣдованію органической жизни: и въ этой области прежде всего тайна зарожденія и размноженія вызвала множество фантастическихъ гипотезъ (Парменидъ, Эмпедоклъ и др.).

Недостатокъ физіологическихъ и анатомическихъ свѣдѣній, очевидно, долго отражался и на медицинскомъ знаніи. О послѣднемъ достовѣрно извѣстно [1]), что оно, совершенно независимо отъ всего остального, переходило изъ рода въ родъ въ древнихъ преданіяхъ, какъ тайное ученіе извѣстной жреческой касты; извѣстно также, что философія почти до временъ пиѳагорейцевъ едва приходила съ нимъ въ соприкосновеніе. Это были только техническія знанія, эмпирическія правила, масса матеріала, собраннаго столѣтнимъ опытомъ,—не этіологическая наука, но искусство, практикуемое въ религіозномъ духѣ. До насъ дошли еще клятвы асклепіадовъ, особеннаго жреческаго ордена, который имѣлъ у себя также и посвященныхъ членовъ, занимавшихся, какъ и гимнасты, врачебнымъ искусствомъ. Такіе медицинскіе ордена или школы были преимущественно въ Родосѣ, Киренѣ, Кротонѣ, Косѣ и Книдосѣ. Правила объ уходѣ за больными частью были изложены письменно

[1]) Ср. *Häser*, Lehrbuch der Geschichte der Medizin, 2. Aufl. § 21—25.

(γνῶμαι Κνίδιαι): Гиппократу были извѣстны два списка книдскихъ наставленій, изъ которыхъ болѣе цѣнныя (ἰατρικώτερον) принадлежали Эврифону изъ Книдоса.

Географическія свѣдѣнія достигли у грековъ къ этому времени также высокой степени совершенства. Всемірная торговля, благодаря которой имъ приходилось знакомиться съ Средиземнымъ моремъ и всѣми его берегами, обогатила и существенно измѣнила гомеровское представленіе міра. Объ Анаксимандрѣ извѣстно, что онъ составилъ первую географическую карту. Интересенъ разсказъ Геродота [1]), по которому Аристагоръ показывалъ такую карту въ Лакедемонѣ живущимъ на континентѣ грекамъ, стараясь пробудить въ нихъ черезъ выясненіе географическихъ отношеній сознаніе опасности, грозящей эллинству со стороны персидскаго царства.

Наконецъ, что касается до историческихъ знаній, то и они въ упомянутое время начинаютъ накопляться,—конечно, удивительно поздно для такого народа, какъ греки. Изъ древняго эпоса произошли, съ одной стороны, теогоническая, съ другой—героическая поэзія. Къ послѣдней присоединяется прежде всего, опять-таки въ малоазіатскихъ іоническихъ городахъ, собраніе сказаній и легендъ объ основаніи городовъ, какъ они были составлены логографами. Люди, которые послѣ предпринятыхъ болѣе далекихъ путешествій, дали бóльшій объемъ и разнообразіе логографіи, ввели ту форму историческаго изложенія, которая замѣчается еще у Геродота; но она тотчасъ же была отодвинута на задній планъ вслѣдствіе сосредоточенія всѣхъ разсказовъ на такомъ выдающемся событіи, какъ персидская война. Вмѣсто фантастическихъ басенъ о чужеземныхъ народахъ, какія разсказывалъ еще Аристей изъ Проконеса, появляются теперь болѣе серьезныя повѣствованія логографовъ: изъ такихъ логографовъ извѣстны въ шестомъ столѣтіи Кадмъ, Діонисій и прежде всѣхъ Гекатей изъ Милета со своими тѣсно другъ съ другомъ переплетенными географическими и историческими данными—περιήγησις (описаніе, очеркъ). У нихъ выступаетъ реалистическое направленіе вмѣсто эстетическаго, а потому въ ихъ описаніяхъ поэтическая форма замѣняется прозаичной.

Если кругозоръ грековъ около 600-го года до Р. Х. былъ богатъ такими разнообразными свѣдѣніями, то вполнѣ понятно,

---

[1]) V, 49.

что при благопріятныхъ вообще обстоятельствахъ являлись люди, которые въ этомъ, случайно накопившемся и до сихъ поръ случайно примѣняемомъ для различнаго рода практическихъ цѣлей, знаніи находили прямой и непосредственный интересъ, и что они начали его обработывать, приводить въ порядокъ, пересматривать и развивать. Точно также понятно и то, что для той же цѣли сами собой составились около такихъ выдающихся и замѣчательныхъ людей, какъ около центра, ученые кружки, въ которыхъ возникъ при общемъ содѣйствіи родъ школьной связи и школьныхъ традицій, передававшихся отъ поколѣнія къ поколѣнію.

Послѣ изысканій *H. Diels*'а (въ Philos. Aufsätze z. Zellerjubiliäum, Berlin 1887, 241 и сл.), едва-ли можно сомнѣваться, что уже въ эти раннія времена научная жизнь грековъ установилась въ тѣсно замкнутыхъ предѣлахъ кружковъ, и что ученые кружки уже тогда имѣли значеніе чисто религіозныхъ обществъ, что *Wilamowitz-Möllendorf* (Antigonos von Karystos, стр. 263 и сл.) и установилъ для позднѣйшихъ школъ. Относительно пиѳагорейцевъ несомнѣнно, что они составляли такой кружокъ. Въ такомъ же видѣ и, можетъ быть, еще строже по формѣ были учреждены жрецами врачебныя школы: отчего не допустить подобнаго же предположенія относительно школъ Милета, Элеи и Абдеръ?

§ 11. Уже въ религіозныхъ представленіяхъ грековъ лежатъ опредѣленные задатки для возникновенія ихъ философіи; тѣмъ болѣе, что въ эпоху 6-го и 7-го столѣтій представленія эти какъ разъ находились въ живѣйшемъ возбужденіи. Это зависитъ отъ необыкновенной жизненности, которою, безспорно, отличается религіозное сознаніе грековъ въ силу своего своеобразнаго развитія. Изъ прежняго дифференцированія первоначально общихъ представленій, изъ переполненнаго фантазіей развитія мѣстныхъ культовъ въ семействахъ, родахъ, городахъ и областяхъ, конечно, также и изъ случайнаго введенія отдѣльныхъ чуждыхъ богослуженій, возникло богатое разнообразіе переплетающихся другъ съ другомъ религіозныхъ воззрѣній. Съ другой стороны, эпическая поэзія создала свой Олимпъ, поэтически освѣтивъ и облагородивъ прежнія миѳическія божества. Эти-то поэтическія произведенія сдѣлались религіознымъ достояніемъ всѣхъ эллиновъ. Рядомъ же съ этимъ богопочитаніемъ, все-таки, сохранились въ мистеріяхъ замкнутые въ себѣ старые культы, въ которыхъ послѣ, какъ и прежде, искренняя энергія религіознаго стремленія развивалась въ богослуженіе искупленія и спасенія. Но съ успѣхомъ всеобщаго просвѣщенія и эта эстетическая миѳологія

тоже подверглась постепенному измѣненію, и именно—въ двухъ направленіяхъ, которыя при созданіи олимпійскихъ божествъ были еще неразрывно слиты: это—миѳическое объясненіе явленій природы и этическая идеализація.

Первое направленіе сказалось въ развитіи космогонической поэзіи изъ эпической. Оно показываетъ, какъ отдѣльные поэты со своей индивидуальной фантазіей трудились надъ разрѣшеніемъ вопроса о происхожденіи вещей и воплощали великія силы міровой жизни въ имѣвшіеся раньше или свободно созданные миѳическіе образы. Но между ними, согласно съ различными указаніями гомеровскихъ поэмъ, можно опять различить двѣ группы. Къ одной принадлежатъ, кромѣ Гезіода, орфическія теогоніи, насколько онѣ сохранились до настоящаго времени, а изъ болѣе историческихъ именъ Эпименидъ и Акузилай. Считаютъ-ли они первоначальной силой хаосъ или ночь, только ихъ однихъ, или вмѣстѣ съ ними и воздухъ, землю, небо, или что другое,—они справедливо являются у Аристотеля какъ οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεόλογοι (богословы, порождающіе все изъ мрака). Такъ какъ они всегда пытаются производить вещи изъ темной, неразумной первоначальной причины, то на нихъ и надо смотрѣть, какъ на представителей идеи эволюціонизма. Въ этомъ же смыслѣ примыкаетъ къ нимъ непосредственно и милетская наука, въ которой отчасти повторяются въ болѣе ясномъ освѣщеніи тѣ же принципы (§ 14—16). Въ противоположность этому возникаетъ позднѣйшее направленіе, поборниковъ котораго Аристотель помѣщаетъ между поэтами и философами, какъ μεμιγμένοι αὐτῶν, и которыми установлено «совершеннѣйшее», какъ искони образующій (творящій?) принципъ. Къ нимъ принадлежитъ, кромѣ вполнѣ миѳическаго Гермотима изъ Клазоменъ [1]), какъ историческое лицо, *Ферекидъ* изъ Сироса, уже современникъ первыхъ философовъ, который писалъ свои творенія въ прозѣ. Онъ изображалъ Зевса, какъ устрояющее и разумно-повелѣвающее лицо и рядомъ съ нимъ, конечно, Время [2]) и Землю (Χρόνος и Χθών), какъ первоначала; и, какъ кажется, уже онъ изложилъ въ причудливыхъ картинахъ «пятиричное» развитіе отдѣльныхъ вещей изъ разумнаго начала.

[1]) Котораго хотѣли соединить съ Анаксагоромъ. Срв. *Carus* Nachgelassene Werke 4 Bd. 330 и сл. *Zeller* I⁴ 924.

[2]) Хотя возможно, что Χρόνος обозначаетъ иное: ср. *Zeller* I⁴ 73.

Отрывки изъ Ферекида изданы Штурцемъ (*Sturz*—Leipzig 1834). Основываясь на очень сомнительныхъ данныхъ, пытался *Röth* (Geschichte unserer abendländischen Philos. II, 161 и сл.) доказать введеніе Ферекидомъ въ Грецію египетской метафизики и астрономіи. «Философію» его разрабатывали *R. Zimmermann* (Studien und Kritiken, Wien 1870, *1* и сл.), и *J. Conrad* (Koblenz 1857). Ср. *H. Diels.* Arch. für Gesch. d. P. I, 11.

Эти позднѣйшія космогоніи уже явно находятся подъ вліяніемъ этическаго движенія, которое проникло также и въ кругъ религіозныхъ представленій и, въ противоположность миѳическому олицетворенію природы въ эстетическихъ божественныхъ образахъ, хотѣло найти въ послѣднихъ воплощеніе идеала нравственной жизни. А въ гномической поэзіи уже окончательно сказывается это второе направленіе. Зевсъ прославляется здѣсь (Солонъ) не только, какъ устроитель и зиждитель естественнаго существованія, но—и какъ нравственный правитель міра. Пятый же вѣкъ пережилъ въ развитіи этого направленія полное этико-аллегорическое толкованіе гомеровой миѳологіи, которое особенно приписывается Метродору изъ Лампсака, ученику Анаксагора. При этомъ этическомъ направленіи религіозныхъ представленій являются три момента: 1) постепенное очищеніе отъ наивнаго антропоморфизма божествъ, которое ведетъ уже у Ксенофана (стоявшаго въ этомъ отношеніи совершенно на точкѣ зрѣнія гномиковъ § 17) къ сильнѣйшей оппозиціи противъ эстетической миѳологіи, 2) неизбѣжно связанное съ этимъ обращеніе къ монотеистическимъ зачаткамъ въ прежнихъ представленіяхъ, 3) усиленіе идеи нравственнаго возмездія подъ видомъ вѣры въ безсмертіе и въ переселеніе душъ. Такъ какъ двѣ послѣднія идеи, болѣе или менѣе развитыя, принадлежали также и мистеріямъ, то эти послѣднія и сдѣлались до нѣкоторой степени очагами нравственной реакціи противъ міра боговъ, «созданнаго поэтами».

§ 12. Въ этомъ же направленіи идетъ и то великое движеніе, которое къ концу 6-го столѣтія потрясло культурную жизнь западной Эллады и оказало такое разностороннее вліяніе на развитіе науки: нравственно-религіозная *реформація Пиѳагора.*

Въ интересахъ исторической ясности чрезвычайно важно отдѣлять *Пиѳагора* отъ *пиѳагорейцевъ*, дѣятельность перваго отъ научныхъ теорій, изложенныхъ послѣдними. Изслѣдованія новѣйшаго времени все болѣе и болѣе способствовали этому. Свидѣтельства позднѣйшей древности (неопиѳагорейцевъ и новоплатоновцевъ) окружили личность Пиѳагора такимъ множествомъ миѳовъ и, умышленно или неумышленно, приписывали ему столь высокія идеи гре-

ческой философіи, что сдѣлали его въ высшей степени непостижимымъ и таинственнымъ лицомъ. Но то обстоятельство, что въ древности миѳическій туманъ около этой личности все сгущался отъ столѣтія къ столѣтію принуждаетъ [1]) обратиться къ болѣе раннимъ и, слѣдовательно, въ то же время и къ болѣе компетентнымъ свидѣтельствамъ. При этомъ оказывается, что о философіи Пиѳагора ни Платону, ни Аристотелю ничего не было извѣстно, но что, напротивъ, у нихъ только и упоминается о философіи «такъ-называемыхъ пиѳагорейцевъ». Нигдѣ «ученіе о числахъ» не приписывается самому «учителю». Также въ высшей степени вѣроятно, что Пиѳагоръ самъ ничего не писалъ (во всякомъ случаѣ до насъ не дошло ничего, что съ достаточной достовѣрностью могло бы быть приписано ему, и ни Платонъ, ни Аристотель ничего подобнаго не знали), но что первое философское сочиненіе этой школы принадлежало Филолаю [2]), современнику Анаксагора и даже Сократа и Демокрита. Это философское ученіе будетъ поэтому изложено въ томъ мѣстѣ, которое ему слѣдуетъ занимать по времени и по его фактическому значенію въ развитіи греческаго мышленія (§ 24). Самъ же Пиѳагоръ является при свѣтѣ исторической критики только въ нѣкоторомъ родѣ основателемъ религіознаго ученья, человѣкомъ, высокая нравственно-политическая дѣятельность котораго занимаетъ выдающееся мѣсто въ возбужденіи научной жизни Греціи и въ подготовленіи тѣхъ условій, при которыхъ она могла возникнуть.

О жизни Пиѳагора извѣстно мало достовѣрнаго. Онъ происходилъ изъ древняго тиренско-флiунтскаго рода, который раньше съ его дѣдомъ переселился на его родину, Самосъ. Здѣсь и родился Пиѳагоръ между 580 и 570 годами, какъ сынъ богатаго купца Мнесарха. Очень возможно, что раздоры съ Поликратомъ, или даже только ненависть аристократа къ тираніи послѣдняго, была причиной, которая его изгнала изъ Самоса, гдѣ онъ, повидимому, уже началъ дѣло, сходное съ его послѣдующею дѣятельностью. Нельзя утверждать съ полной достовѣрностью, но во всякомъ случаѣ можно смотрѣть, какъ на вѣроятное, что онъ совершилъ путешествіе съ образовательною цѣлью ознакомленія со святынями и культами Греціи, во время котораго онъ и узналъ хорошо Ферекида; это свое путешествіе продолжилъ онъ и за границу, въ Египетъ [3]). Въ 530 году онъ поселился въ Великой Греціи, въ области, гдѣ, въ то время, какъ Іонія должна была уже бороться съ персами за свое существованіе, какъ будто исключительно сосредоточивались греческое могущество и культура. Здѣсь была еще болѣе пестрая смѣсь эллинскихъ племенъ, и здѣсь всего ожесточеннѣе возгорѣлась борьба между городами, а въ городахъ—между партіями.

---

[1]) Срв. *Zeller*, I^4 256 и сл., который чрезвычайно ясно опровергъ противоположную попытку Röth'а (Gesch. unserer abendl. Philos. II, b. 261 и сл. и а. 48 и сл.) возстановить позднѣйшія преданія, но въ такомъ случаѣ изъ доводовъ Целлера вытекаетъ, что нечего и говорить о какой-либо «философіи» Пиѳагора, такъ такъ самые древніе и достовѣрные свидѣтели о ней ничего не сообщаютъ.

[2]) Срв. Diog. Laert. VIII 15 и 85.

[3]) Едва-ли есть какое основаніе сомнѣваться въ свидѣтельствѣ Исократа (Busir. II); да и во второй половинѣ 6-го вѣка не могло уже казаться удивительнымъ или исключительнымъ событіемъ, что сынъ самоскаго патриція поѣхалъ въ Египетъ.

Здѣсь-то выступилъ Пиѳагоръ со своею проповѣдью и съ основаніемъ новаго общества, и имѣлъ рѣшительный успѣхъ. Онъ выбралъ строгій аристократическій Кротонъ главнымъ мѣстомъ своего пребыванія; и, повидимому, не безъ содѣйствія его общества произошла рѣшительная битва, въ которой въ 510 году Кротонъ уничтожилъ своего демократическаго соперника, легкомысленный Сибарисъ. Но скоро затѣмъ въ самомъ Кротонѣ и въ другихъ городахъ обстоятельства измѣнились въ пользу демократовъ, и противъ Пиѳагорова общества поднялись жесточайшія преслѣдованія, которыя впродолженіе первой половины пятаго вѣка неоднократно повторялись и, въ концѣ концовъ, привели къ его распаденію. Нашелъ-ли Пиѳагоръ свой конецъ, который украшался многочисленными чудесными разсказами, во время одного изъ этихъ преслѣдованій (можетъ быть во время перваго, возбужденнаго Килономъ въ 504 году) или гдѣ иначе, т.-е. когда и какъ онъ умеръ, достовѣрно неизвѣстно; смерть его относятъ къ 500 году.

Jamblichus, De vita Pythagorica и *Porphyrius*, De vita Pythagorae (изд. Kiesling, Leipzig 1815 — 16 etc.).—*H. Ritter*, Geschichte der pythagoreischen Philosophie (Hamburg 1826).—*B. Krische*, De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico (Göttingen 1830). — *E. Zeller*, Pyth. und die Pyth.-Sage Vortr. u. Abhdl. I (Leipz. 1865), 30 и сл.—*Ed. Chaignet*, Pythagore et la philosophie pythagoricienne (Paris 1873).—*L. v. Schröder*, Pyth. und die Inder (Leipzig 1884). — *P. Tannery*, Arch. für Gesch. d. Phil. I, 29.

Съ одной стороны, дѣятельность Пиѳагора имѣетъ своею цѣлью нравственное обновленіе и очищеніе религіозныхъ представленій. Въ этомъ отношеніи она развивается совершенно по тому же направленію, по которому идетъ и новое поступательное движеніе; онъ тоже борется противъ религіи поэтовъ, разсматривая ее, какъ такую точку зрѣнія, въ которой нѣтъ нравственной строгости, и съ которой еще приходится считаться, хотя она отчасти уже побѣждена. Съ другой стороны, дѣятельность Пиѳагора выступаетъ съ такимъ же высоко-нравственнымъ паѳосомъ противъ соблазна нравственной распущенности, къ которому угрожали привести и фактически уже вели новыя формы жизни греческаго общества. Поэтому-то она и обратилась къ болѣе древнимъ учрежденіямъ и вѣрованіямъ; особенно въ политическомъ отношеніи выставила она противъ демократическаго направленія нѣчто въ родѣ реакціи въ аристократическомъ духѣ. Противоположность этихъ интересовъ обусловливаетъ своеобразное положеніе пиѳагорейскаго общества, которое, составляя одно изъ важнѣйшихъ звеньевъ въ религіозномъ и умственномъ развитіи греческаго духа, вмѣстѣ съ тѣмъ въ нравственномъ и политическомъ отношеніяхъ идетъ наперекоръ общему направленію

времени [1]). Въ послѣднемъ смыслѣ Пиѳагоръ предпочиталъ іонійцамъ болѣе консервативный духъ дорійскаго племени, и основанная имъ «италійская философія» считалась уже въ древности противоположностью «іонической».

Утвержденіе единства существа Божія и чисто этическое представленіе о Немъ не пошло у Пиѳагора (какъ и у пиѳагорейцевъ) принципіально далѣе, чѣмъ у гномиковъ. Не выиграло здѣсь ничего понятіе о чисто духовномъ; не дано никакого научнаго основанія или представленія для чисто этическаго пониманія его; не приведено, наконецъ, ни одной преднамѣренной и рѣзкой антитезы противъ политеистической народной религіи (при этомъ, конечно, исключаются позднѣйшія, спеціально принадлежащія неопиѳагорейцамъ и новоплатоновцамъ толкованія). Напротивъ того, Пиѳагоръ съ педагогическимъ тактомъ развивалъ скорѣе эти лучшія представленія именно изъ миѳовъ и богослуженій, находимыхъ имъ: онъ пользовался для этого мистеріями, особенно орфическими и, какъ кажется, примкнулъ особенно къ культу Аполлона. Но наибольшее значеніе придавалъ онъ вѣрѣ въ безсмертіе и ея примѣненію въ смыслѣ нравственно-религіознаго возмездія; это примѣненіе совершалось также и въ миѳической формѣ идеи метемпсихозы. Хотя ученіе о переселеніи душъ находило много отголосковъ и въ мистеріяхъ, особенно посвященныхъ хтоническимъ божествамъ, но греческое міровоззрѣніе вообще было и осталось ему чуждо; его рано [2]) осмѣивали и при первомъ случаѣ склонны были приписывать иностранному вліянію.—Также и изъ признанныхъ [3]) за пиѳагорейцами этическихъ ученій всѣ болѣе или менѣе держатся въ рамкахъ гномики; въ нихъ только еще настойчивѣе выступаетъ строгость и суровость сознанія своихъ обязанностей, самообладаніе и подчиненіе авторитету, а вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительное отвращеніе къ чувственному наслажденію и живѣйшее стремленіе къ одухотворенію жизни. Къ этому могли уже тогда присоединиться многія аскетическія наклонности.—Опредѣленное политическое направленіе, которое Пиѳагоръ придалъ своему обществу, рѣшило его участь и привело его сначала къ побѣдѣ, а потомъ и къ погибели. Разумѣется, на это направленіе общества нельзя смотрѣть, какъ на первоначальное, но какъ на естественное слѣдствіе его нравственно-религіознаго идеала жизни.

Для достиженія этихъ цѣлей Пиѳагоръ основалъ прежде всего въ Кротонѣ религіозное товарищество, которое распространилось скоро на большую часть Великой Греціи. Это общество, правда, былъ сначала только родомъ мистерій, и между ними подходило ближе всего къ орфическимъ; однако, оно отличалось отъ послѣднихъ тѣмъ, что несомнѣнно распространяло

[1]) Подобное же отношеніе, но только рѣзче выраженное, повторяется и у Платона.

[2]) Уже Ксенофанъ направлялъ противъ него извѣстныя остроумныя двустишія: Diog. Laert VIII, 36.

[3]) Такъ называемая «золотая поэма», въ которой изложены правила жизни Пиѳагора, составлена, по мнѣнію Mullach'а, Лисіемъ; между тѣмъ *Целлеръ*, конечно, правъ, предполагая, что она уже задолго раньше передавалась въ стихахъ.

свои постановленія также на политическую, отчасти даже и на частную, жизнь своихъ сочленовъ. Оно стремилось обосновать общественное воспитаніе и всевозможныя формы общественныхъ отношеній на нравственно-религіозномъ принципѣ Самое цѣнное въ этомъ обществѣ было то, что въ немъ внѣшнимъ благамъ жизни придавалось относительно мало цѣны, а общественная дѣятельность направлялась на развитіе наукъ и искусствъ. Такъ, со временемъ религіозный θίασος (союзъ) превратился въ научный. Самому Пиѳагору можно приписать лишь усиленіе занятій музыкой и, можетъ быть, въ связи съ этимъ начало математическихъ изысканій, которыя такъ же, какъ и медицина, имѣютъ самостоятельную исходную точку на ряду съ возникновеніемъ общей «философіи» [1]).

Нельзя съ точностью опредѣлить, насколько въ обществѣ, основанномъ самимъ Пиѳагоромъ, соблюдались всѣ тѣ правила, которыми опредѣлялась, согласно позднѣйшимъ свидѣтельствамъ, общая жизнь его членовъ: пріемъ ихъ въ общество, ихъ воспитаніе и т. д. до мельчайшихъ распредѣленій ежедневнаго образа жизни. Прежде всего едва-ли вѣроятно представленіе, заимствованное изъ позднѣйшихъ аналогій, что пиѳагорейцы составляли тайное общество, въ которомъ новопоступающій въ него членъ считался достойнымъ къ принятію «тайнаго ученія» только послѣ долгаго приготовленія и соблюденія многихъ символическихъ формальностей (именно *Röth* старается возстановить мнѣніе о распаденіи его членовъ на эксотериковъ и исотериковъ) *). Пиѳагорейство, навѣрное, настолько же было тайнымъ обществомъ, какъ и всѣ другія мистеріи; и нѣтъ ни малѣйшихъ основаній предполагать, чтобы въ немъ сохранялись въ тайнѣ какія-нибудь научныя свѣдѣнія. Смѣло можно принять, что образовавшееся по инициативѣ Пиѳагора для духовнаго общенія его членовъ общество, между прочимъ, занималось музыкой и математикой; все другое сомнительно и, по всей вѣроятности, вымышленно. Даже о томъ, какъ далеко простирались въ этихъ областяхъ собственныя познанія основателя, нельзя сказать ничего достовѣрнаго; даже извѣстную геометрическую теорему нельзя съ полной достовѣрностью приписать ему. Ему самому скорѣе принадлежитъ религіозная и политическая сфера дѣятельности; но школа его была основана въ такомъ духѣ, что въ ней могъ развиться и дѣйствительно развился научной интересъ.

§ 13. Таковы были въ греческой народной жизни существенныя условія происхожденія философіи, которая въ началѣ 6-го вѣка и выступаетъ, какъ самостоятельное явленіе. Въ общемъ же ходѣ ея развитія можно замѣтить въ зависимости отъ всего культурнаго движенія націи постепенный пе-

---

[1]) Срав. *G. Cantor*, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. I, 125 и сл.

*) Мало посвященныхъ и посвященныхъ въ глубь: таково (хотя и не этимологическое) значеніе этихъ терминовъ. *А. В.*

реходъ ея отъ окраинъ къ центру. Зачатки философіи разсѣяны въ тѣхъ предѣлахъ греческаго міра, гдѣ онъ впервые могъ проявить вполнѣ энергію своей самобытности—въ дружескихъ или враждебныхъ столкновеніяхъ съ сосѣдними народностями. Потомъ, со всѣмъ софистическимъ просвѣщеніемъ, концентрируется и философія въ Аѳинахъ Перикла; а съ великой личностью Сократа получаетъ она въ этомъ городѣ права гражданства. Здѣсь-то и достигаетъ она полнаго расцвѣта, и основываетъ свои великія школы.

Также и съ внутренней стороны развитіе греческой науки представляетъ закругленную картину. Какъ всякая наивная и безыскусственная мысль, начинаетъ она съ познанія внѣшняго міра; ея первоначальное направленіе—космологическое, въ полномъ значеніи этого слова, переходитъ отъ физическихъ къ метафизическимъ задачамъ. Потерпѣвъ здѣсь крушеніе и смущенная софизмами общественной жизни, человѣческая мысль углубляется въ себя и дѣлаетъ самое себя предметомъ изученія: наступаетъ антропологическій періодъ, въ которомъ человѣкъ является важнѣйшимъ и даже единственнымъ объектомъ изслѣдованія. Наконецъ, наука возвращается съ обновленной силой, почерпнутой въ глубинѣ законовъ мышленія, къ старымъ задачамъ, овладѣть которыми ей теперь и удается въ общей систематической связи.

Срв. § 2 Прим. — *Hegel*, Gesch. der Philos. W. W. XIII стр. 188. Если лишить это изложеніе Гегеля его терминологической формы, при помощи которой онъ думалъ привести въ систему историческій процессъ, то и тутъ проявится, какъ это у него часто бываетъ, тотъ геніальный взглядъ, которымъ онъ успѣлъ схватить все существенное въ историческихъ явленіяхъ и въ историческомъ развитіи.

Согласно старымъ преданіямъ надо искать зачатки научной мысли за 600 л. до Р. X. въ цвѣтущихъ *іонійскихъ* городахъ по берегу *Малой Азіи*. Ко всѣмъ благопріятствовавшимъ развитію знанія матеріальнымъ, соціальнымъ и культурнымъ условіямъ присоединился здѣсь еще и счастливый характеръ іонійскаго племени; его подвижность, его не всегда безопасная страсть къ новизнѣ и его способность къ творчеству. Здѣсь впервые человѣкъ сталъ прилагать независимость своихъ сужденій къ рѣшенію не только практическихъ, но и теоретическихъ вопросовъ [1]) и составлять себѣ представленіе о взаим-

---

[1]) Plut. Sol. 3 (о Ѳалесѣ): περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ.

ной связи вещей не только по миѳической схемѣ, но и съ помощью собственныхъ наблюденій и размышленій. Однако эти новыя ведущія къ наукѣ стремленія произошли, все-таки, изъ круга религіозныхъ представленій. Отсюда видно, что наука является также однимъ изъ органовъ, который выдѣлился изъ первоначально общей религіозной жизни человѣческаго общества. Начинающаяся наука разсматриваетъ тѣ же вопросы, что и миѳологическая фантазія: различіе между ними лежитъ не въ предметѣ занятій, а въ формѣ постановки вопросовъ и въ способѣ ихъ разрѣшенія. Наука начинается тамъ, гдѣ на мѣсто историческаго любопытства выступаетъ задача, касающаяся понятій, и гдѣ, сообразно съ этимъ, наполненное фантазіей повѣствованіе смѣняется изслѣдованіемъ постоянныхъ отношеній.

Общая задача выражается въ потребности понять смѣну явленій, ихъ происхожденіе, уничтоженіе, ихъ переходъ изъ одного въ другое. Сама эта смѣна, процессъ биванія, принимается, какъ понятная сама собой; она предварительно не «объясняется», не сводится къ первоначальнымъ причинамъ, а скорѣе описывается, наглядно поясняется, «представляется». То же самое дѣлаетъ и миѳъ, но въ формѣ разсказа: на вопросъ, какъ было раньше, отвѣчаетъ онъ повѣствованіемъ о возникновеніи міра, разсказываетъ о борьбѣ боговъ, результатомъ которой и было появленіе міра. Но этотъ интересъ къ прошедшему уступаетъ мѣсто у людей науки интересу къ постоянному. Они задаются вопросомъ не о временномъ, но о существенномъ Prius'ѣ воспринимаемаго бытія. Въ виду постоянной смѣны отдѣльныхъ явленій они приходятъ къ мысли объ единствѣ міра и ставятъ себѣ, какъ задачу, рѣшеніе вопроса о томъ, что оказывается постояннымъ въ этой смѣнѣ; и такимъ образомъ они ставятъ цѣлью своихъ изслѣдованій понятіе о міровой матеріи, которая переходитъ во всѣ вещи, и въ которую всѣ вещи снова возвращаются при исчезновеніи ихъ изъ міра воспріятій. Представленіе временной первоначальной причины замѣняется представленіемъ вѣчнаго первоначала: такъ является первое понятіе греческой философіи:—ἀρχή (первоначало)[1]. Первый во-

[1]) Ср. Arist. Met. I, 3, 983b 8: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. За исключеніемъ аристотелевыхъ категорій οὐσία и πάθος (сущности и свойства) это опредѣленіе слова ἀρχή, въ которомъ непосредственно виденъ

просъ греческой науки гласитъ: «Что такое міровая матерія, и какъ превращается она въ отдѣльныя вещи?»

Такъ возникла изъ космогоніи и теогоніи наука.

Переходъ отъ миѳовъ къ наукѣ состоитъ, такимъ образомъ, въ исключеніи историческаго, въ устраненіи повѣствованій о временномъ, въ размышленіи о неизмѣнномъ. Изъ этого слѣдуетъ само собой, что первая наука должна была быть изслѣдованіемъ природы—естествовѣдѣніемъ.

Ср. *S. A. Byk*, Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung. 2 Tl. Leipzig 1875 и 77.

1. Милетская натурфилософія.

Главнымъ центромъ этихъ зародышей науки является замѣчательнѣйшій изъ іонійскихъ городовъ — Милетъ. Изъ среды лицъ, занимавшихся тамъ два поколѣнія сряду научными изслѣдованіями, преданіе сохранило намъ три имени [1]): *Ѳалеса. Анаксимандра* и *Анаксимена*.

H. Ritter, Gesch. der ionischen Philos., Berlin 1821.—*R. Seydel*, Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen, Leipzig 1861.—*P. Tannery*, Pour l'histoire de la science hellène I (Paris 1887).

§ 14. *Ѳалесъ* (за 600 л. до Р. Х.) отвѣтилъ на вопросъ о міровомъ веществѣ тѣмъ, что объявилъ таковымъ воду. Но это утвержденіе единственное, которое можетъ быть приписано ему съ полной достовѣрностью. Даже объ основаніяхъ этого утвержденія уже и Аристотель, который могъ свидѣтельствовать о Ѳалесѣ только по преданіямъ, имѣлъ однѣ лишь догадки [2]). Если же онъ въ числѣ ихъ высказываетъ, что влажность всякаго животнаго сѣмени и всякой пищи животныхъ навела Ѳалеса на его мнѣніе

переходъ отъ временнаго къ тому, что касается понятія, можно считать историческимъ въ духѣ древнихъ іонійцевъ; не важно, кто впервые употребилъ и ввелъ этотъ терминъ первоначала (ἀρχή) въ этомъ идейномъ смыслѣ. Simpl. Phys (6ʳ 24, 13) утверждаетъ, что это Анаксимандръ; несомнѣнно, что соотвѣтствующая мысль уже существовала при Ѳалесѣ.

[1]) Само собой разумѣется, что нельзя себѣ представить, чтобы милетская натурфилософія ограничивалась дѣятельностью только этихъ трехъ извѣстныхъ намъ лицъ; но объ этомъ не дошло до насъ ничего опредѣленнаго, такъ какъ указанія Теофраста, который (у Simpl. Phys. 6) говоритъ даже о предшественникахъ Ѳалеса, относятся также къ космогоніямъ, а свидѣтельства Аристотеля, будто были физики, принимавшіе за первоначало нѣчто среднее между воздухомъ и водой (de coelo III, 5 303b 12) или между воздухомъ и огнемъ (Phys. I 4, 187a 14), допускаютъ возможность и даже вѣроятность, что онъ имѣлъ въ виду позднѣйшихъ эклектиковъ. ср. § 25.

[2]) Met. I, 3, 983b 22. λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν.

(къ этому же, повидимому, сводятся и всѣ позднѣйшія дополненія этой догадки) [1]), то, конечно, этотъ аргументъ можно скорѣе отнести къ чисто органологическому интересу, который былъ такъ близокъ Стагириту и такъ далекъ отъ Ѳалеса, судя по всему что намъ о немъ извѣстно. Гораздо болѣе заслуживаетъ довѣрія упоминаемое тоже Аристотелемъ [2]) предположеніе о связи ученія Ѳалеса съ древними космологическими представленіями, по которымъ Океанъ былъ вмѣстѣ и старѣйшимъ, и важнѣйшимъ. Ничего нѣтъ удивительнаго, что іонійскій мыслитель при поискахъ міроваго вещества высказался за жидкій жизненный элементъ его племени, за элементъ, безконечное непостоянство котораго, съ его превращеніемъ въ землю и воздухъ, съ его всепоглощающей силой, должно было занять выдающееся мѣсто въ кругу представленій народа-мореплавателя. Съ этимъ также согласно и то, что съ достаточной достовѣрностью сообщается [3]) о космографическихъ представленіяхъ Ѳалеса: вѣдь онъ считалъ землю плавающей на поверхности воды, и связывалъ съ этимъ нептуническое объясненіе землетрясеній.

Все равно, пришелъ-ли Ѳалесъ къ своему утвержденію посредствомъ наблюденій надъ органической или неорганической природой. Одно ясно,—что при выборѣ воды рѣшающее значеніе имѣли для него не столько ея химическія свойства (не простое чистое H^2O), но гораздо болѣе—ея жидкое состояніе и та важная роль, которую оно играло въ измѣненіи земной жизни, такъ что уже и въ древнихъ извѣстіяхъ ὕδωρ (слово «вода») всегда замѣнялась ὑγρόν (словомъ «жидкое»). Итакъ, мысль Ѳалеса состояла, такимъ образомъ, въ томъ, чтобы объявить міровымъ веществомъ такое состояніе матеріи, которое обѣщало бы сдѣлать наиболѣе понятнымъ переходъ въ обѣ стороны—какъ въ твердое, такъ и въ летучее. Болѣе подробныхъ указаній о томъ, какъ происходятъ эти переходы, Ѳалесъ, повидимому, еще не дѣлалъ; представлялъ-ли онъ себѣ ихъ уже, какъ позднѣйшіе мыслители, въ видѣ процесса уплотненія и разрѣженія это остается нерѣшеннымъ вопросомъ.

Во всякомъ случаѣ Ѳалесъ считалъ это жидкое міровое вещество движущимся самопроизвольно и постоянно: о какой-либо силѣ, движущей это вещество и отличной отъ него, онъ

[1]) Plut. plac. phil, I, 3 (Dox. 276). Срв. *Zeller* I[4] 175,2.

[2]) A. a. O. 28 и сл.

[3]) Ibid. и de coelo II, 13, 294a 28.

ничего не училъ [1]); и, наивно принимая бываніе, какъ само собой понятное, онъ служитъ, какъ и его послѣдователи, представителемъ, такъ-называемаго, гилозоистическаго взгляда, по которому матерія является eo ipso движущеюся и вмѣстѣ съ тѣмъ одушевленною. Сюда же относятся такія положенія, какъ сказанное имъ πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (все наполнено богами) [2]); или—то, въ которомъ онъ приписываетъ магниту душу [3]). Ясно, что научное міровоззрѣніе на этой ступени еще не исключаетъ полныхъ фантазіи взглядовъ греческой миѳологіи на природу.

Время жизни Ѳалеса опредѣляется солнечнымъ затмѣніемъ, которое онъ же и предсказалъ, и которое по новымъ изысканіямъ (особ. *Zech*, Astronomische Untersuchungen über die wichtigsten Finsternisse, Leipzig 1853) относится къ 585 году. Во всякомъ случаѣ, его жизнь совпадаетъ со временемъ расцвѣта Милета подъ управленіемъ Тразибула. Годъ рожденія нельзя вѣрно опредѣлить; смерть же его можно отнести къ серединѣ 6-го вѣка, ко времени послѣ персидскаго нашествія (*Diels*, Rhein. Mus. XXXI, 15 и сл.). Онъ принадлежалъ къ древнему роду Телидовъ, который происходилъ отъ переселившихся изъ Беотіи въ Малую Азію—кадмеянъ. Отсюда предположеніе, что онъ былъ финикійскаго происхожденія (*Zeller* I⁴, 169, 1). Объ его практической и политической дѣятельности см. § 9; объ его математическихъ и физическихъ познаніяхъ § 10. Его египетскія путешествія, о которыхъ сообщаетъ позднѣйшая литература, по меньшей мѣрѣ сомнительны, хотя и не невозможны, если предположить, что онъ занимался торговлей. Изъ сочиненій Ѳалеса не было ни одного даже и при Аристотелѣ, и потому можно сомнѣваться, писалъ-ли онъ вообще что-нибудь.

§ 15. Если Ѳалеса считать первымъ физикомъ, то первымъ метафизикомъ является его младшій соотечественникъ *Анаксимандръ* (611—545). Ибо его рѣшеніе вопроса о міровомъ веществѣ существенно отличается отъ рѣшенія Ѳалеса, какъ по своему содержанію, такъ и по своему обоснованію. Первый искалъ его между веществами, извѣстными эмпирическимъ путемъ, и выбралъ изъ нихъ такое, которое казалось ему способнымъ къ всестороннимъ видоизмѣненіямъ. Если же Анаксимандръ не успокоился на этомъ, то произошло это вслѣдствіе яснаго довода [4]), что міровое вещество должно быть безконеч-

---

[1]) Показанія позднѣйшихъ, напр., Cic. de nat. deor. I, 10, о томъ, что Ѳалесъ противопоставлялъ матеріи—творческій духъ Божій, съ одной стороны, выдаютъ стоическую терминологію, а съ другой—заставляетъ подозрѣвать, что его смѣшиваютъ съ Анаксагоромъ. Гилозоизмъ всѣхъ древнихъ физиковъ, а слѣдовательно и Ѳалеса, удостовѣренъ Аристотелемъ. Met. I, 3.

[2]) Arist. de an. I 5, 411a 8.

[3]) Ib. I 2, 405a 20.

[4]) Arist. Phys. III 8, 208a 8: cp. Plut. Plac. I 3 (Dox. 277), ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ.

нымъ, чтобы не исчерпаться въ твореніи. Изъ этого требованія непосредственно вытекаетъ, что міровое вещество нельзя искать между веществами, данными въ опытѣ, такъ какъ они всѣ, безъ исключенія, ограничены; и для его характеристики остается только безконечность во времени и пространствѣ. Поэтому Анаксимандръ и говоритъ: первоначало (ἀρχή) есть безпредѣльное (ἄπειρον).

Самое важное въ этомъ измѣненіи то, что здѣсь впервые сдѣланъ шагъ отъ конкретнаго къ абстрактному, отъ образнаго представленія къ понятіямъ: Анаксимандръ объясняетъ чувственное—мыслимымъ! Шагъ впередъ, значитъ, состоитъ въ томъ, что это безпредѣльное (ἄπειρον) отличается отъ всѣхъ доступныхъ воспріятію веществъ. Онъ сводитъ міръ опыта на неподлежащую опыту сущность, представленіе о которой требуется ходомъ развитія понятій. Онъ характеризуетъ эту сверхъопытную сущность всѣми предикатами, какіе его мысль требуетъ отъ міроваго вещества: онъ называетъ ее безсмертной, негибнущей, непроисшедшей, неуничтожимой (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον) [1]; онъ приписываетъ ей, что она обнимаетъ собою всѣ вещи (περιέχειν) и направляетъ (κυβερνᾶν) [2] ихъ движеніе; и въ этомъ смыслѣ онъ называетъ ее божественной (τὸ θεῖον).

Однако уже съ возникновеніемъ этого перваго метафизическаго понятія является также и затрудненіе дать ему опредѣленное содержаніе. Что Анаксимандръ разсматривалъ безпредѣльное (ἄπειρον) прежде всего, какъ безконечность во времени и пространствѣ, вытекаетъ само собой изъ того способа, которымъ онъ дошелъ до своего принципа. Но какъ онъ относился къ вопросу о качественномъ опредѣленіи безпредѣльнаго (ἄπειρον), въ этомъ взгляды расходились, повидимому, уже въ древности, а еще болѣе въ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ. Самое простое и, въ виду перваго обоснованія этого понятія, самое естественное принять, что Анаксимандръ не высказался о качествахъ этого невидимаго міроваго вещества; ибо всѣ древнія свидѣтельства согласны въ томъ, что онъ не отожествлялъ его

---

[1]) Arist. Phys. III 4, 203b 8. Подобно ἀΐδιον ἀγήρω, ср. Hippol. ref. haer. I, 6 (Dox. 559).

[2]) Выраженіе, подъ которымъ нельзя понимать духовнаго направленія, какъ это дѣлаетъ *Röth* (Gesch. unserer abendl. Philos. II, 142), Ср. *Zeller*, I[4], 204, 1.

ни съ однимъ изъ извѣстныхъ элементовъ. Болѣе сомнительнымъ является, будто бы онъ рѣшительно отвергалъ качественную опредѣленность міроваго вещества, какъ это склонны допускать Гербартъ (W. W. I, 196) и его школа (*Strümpell*, I, 29), что было бы прототипомъ платоно-аристотелевскаго понятія матеріи, какъ неопредѣленной возможности. Съ другой стороны, достовѣрно, что Анаксимандръ считалъ всегда безпредѣльное (ἄπειρον) тѣломъ [1]); и спорнымъ можетъ быть только вопросъ, къ какому роду тѣлъ онъ его относилъ. При этомъ шаткой является неоднократно высказываемая въ болѣе позднія времена древности гипотеза, что Анаксимандръ считалъ міровымъ веществомъ нѣчто среднее между водой и воздухомъ или огнемъ и воздухомъ. Наоборотъ, сдѣланное Аристотелемъ сопоставленіе принципа Анаксимандра со смѣсью (μῖγμα) Эмпедокла и Анаксагора [2]) привело уже въ древности къ тому, что безпредѣльное (ἄπειρον) стали считать смѣсью всѣхъ эмпирическихъ веществъ. Если даже принадлежность Анаксимандра къ гилозоистическому монизму, по свидѣтельству Аристотеля, такъ неоспорима, что его нельзя, какъ это дѣлаетъ *Риттеръ* (въ др. м.), назвать отцомъ механической физики въ противоположность іонійскому динамизму [3]), то, съ другой стороны, нельзя отвергнуть и того предположенія, что Анаксимандръ могъ какъ-нибудь въ предположительныхъ, неясныхъ выраженіяхъ высказаться, что безпредѣльное (ἄπειρον) обнимаетъ собою (περιέχειν) всевозможныя вещества [4]) и выдѣляетъ ихъ въ міровомъ процессѣ. Объ отношеніяхъ безпредѣльнаго (ἄπειρον) къ отдѣльнымъ веществамъ онъ, можетъ быть, еще держался подобной же неопредѣленности, какая замѣчается въ древнемъ миѳологическомъ представленіи хаоса, которое, въ свою очередь, хотя уже и значительно выясненное, но еще не вполнѣ переработанное, слилось, повидимому, съ его понятіемъ безпредѣльнаго (ἄπειρον).

Точно также и относительно происхожденія отдѣльныхъ ве-

---

1) Срв. *Zeller* I[4], 186, 1 противъ *Michelis*, De An. infinito (Braunsberg 1874).

2) Arist. Met. XI 2, 1069b 22; особенно подходитъ сюда: Phys. I 4, 187a 20: οἱ δ'ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι κτλ. Ср. § 22.

3) Срв. *Brandis*'a, Handbuch I, 125.

4) Arist. Met. XI, 2 и Theophrast (y Simpl. Phys. 6) толковали это въ смыслѣ пребыванія δυνάμει, такъ что ἄπειρον превращалось въ ихъ ἀόριστος ὕλη.

*

щей изъ міровой матеріи Анаксимандръ, повидимому, безъ дальнѣйшихъ объясненій ограничился только тѣмъ, что обозначилъ ихъ, какъ выдѣленія (ἐκκρίνεσθαι). Именно, по его словамъ, прежде всего выдѣляется изъ безпредѣльнагО (ἄπειρον), какъ первая качественная опредѣленность, противоположность между теплымъ и холоднымъ. А изъ смѣшенія ихъ обоихъ должно было выйти жидкое; оно—основное вещество ограниченнаго эмпирическаго міра. Этимъ и закончился метафизическій фундаментъ для Θалесова ученья: ибо изъ жидкаго, училъ Анаксимандръ, выдѣлились затѣмъ отдѣльныя части міра: земля, воздухъ и все охватывающая, раскаленная, огненная сфера. Въ рамки этого метеорологическаго ученья о возникновеніи міра философъ включилъ массу отдѣльныхъ астрономическихъ представленій (срв. § 10), которыя, какими бы дѣтскими они ни казались намъ теперь, доказываютъ не только большой и всесторонній интересъ къ естествоиспытанію, но постоянно обнаруживаютъ также самостоятельность его наблюденій и выводовъ. Въ область своихъ наблюденій онъ включилъ также и органическую жизнь, причемъ у него образовался взглядъ, похожій на современное пониманіе исторіи развитія животныхъ [1]), именно: онъ предполагалъ, что животныя, возникшія при высыханіи земли, находившейся первоначально въ жидкомъ состояніи, были сначала рыбообразными, и только потомъ уже, приспособляясь къ новымъ условіямъ, нѣкоторыя изъ нихъ сдѣлались сухопутными. Изъ этого процесса его наивное міровоззрѣніе не исключаетъ и человѣка.

Какъ отдѣльныя вещи въ ихъ качественной опредѣленности возникаютъ изъ безпредѣльнаго (ἄπειρον), такъ въ немъ же и исчезаютъ онѣ въ вѣчномъ процессѣ жизни міровой матеріи. Этотъ обратный переходъ Анаксимандръ отмѣчаетъ въ единственномъ дословно дошедшемъ до насъ отрывкѣ, въ «поэтическихъ» [2]) выраженіяхъ, напоминающихъ древне-восточныя религіозныя представленія, и называетъ его актомъ искупленія за несправедливость отдѣльнаго ихъ существованія: «изъ чего произошли всѣ вещи, въ это онѣ, погибая, обращаются по требованію правды, ибо имъ приходится въ опредѣленномъ порядкѣ времени претерпѣть за неправду кару и возмездіе» (ἐξ ὧν δὲ ἡ

---

[1]) Plut. plac. V, 19 (Dox. 430) Hippol. ref. haer. I, 6 (Dox. 560). Cp. *Teichmüller*, Studien I, 63 и сл.

[2]) Simpl. Phys. 6r. 24, 13.

γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν [ἀλλήλοις] τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Съ этимъ же связывается у Анаксимандра ученіе, также соотвѣтствующее восточнымъ представленіямъ, о томъ, что міровое вещество въ своемъ вѣчномъ движеніи производитъ изъ себя міры и въ себя же ихъ поглощаетъ)[1]. Остается недоказаннымъ и неправдоподобнымъ, чтобы этотъ философъ, принимая безконечное множество послѣдовательныхъ мірообразованій, допускалъ также и множество сосуществующихъ міровъ, обнимаемыхъ первичнымъ веществомъ [2]).

Опредѣленіе времени жизни Анаксимандра, по которому во второмъ году 58-ой Олимпіады ему было 64 года, послѣ чего онъ скоро и умеръ (Diog. Laert. II, 2), хотя, можетъ быть, и основывается на произвольныхъ вычисленіяхъ Аполлодора, но, во всякомъ случаѣ, не далеко отъ истины. Другихъ біографическихъ свѣдѣній никакихъ нѣтъ; сочиненіе его, написанное прозой, которое озаглавили «о природѣ» (περὶ φύσεως), повидимому, давно пропало. Срв. *Schleiermacher*, Über An. W. W. III, 2, 171 и сл.—*Büsgen*, Über das ἄπειρον des A., Wiesbaden 1867.—*Neuhäuser*, Anax. Milesius, Bonnae 1883.

§ 16. Мы снова возвращаемся отъ метафизическаго образа мыслей къ физическому, когда переходимъ отъ Анаксимандра къ *Анаксимену*, который опять искалъ міровое вещество между эмпирически извѣстными веществами. Но разсужденія Анаксимандра не прошли безслѣдно для его послѣдователя. Ибо, если Анаксименъ, со своей стороны, на мѣсто воды Θалеса поставилъ воздухъ, то произошло это прежде всего съ ясной ссылкой на постулатъ Анаксимандра: онъ объявилъ, что воздухъ есть безпредѣльное первоначало (ἄπειρος ἀρχή). Онъ нашелъ, такимъ образомъ, возможность удовлетворить требованіямъ метафизики при посредствѣ эмпирическаго вещества [3]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ выбралъ воздухъ за его способность легко измѣняться: «предполагая измѣнчивость воздуха достаточной для перемѣнъ» (οἰόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν. Schol. in Arist. 514 a, 33). Если, наконецъ, сопоставить съ этимъ един-

---

[1]) Plut. Strom. fr. 2 (Dox. 579).

[2]) Ср. *Zeller* I[4], 212 и сл.

[3]) Это точно подтверждаетъ и Simpl. Phys. 6[r] 24, 26; срв. Eus. praep. I, 8, 3. (Dox. 579), особенно Schol. in Arist. 514 a, 33: ἄπειρον μὲν καὶ αὐτὸς ὑπέθετο τὴν ἀ ρ χ ή ν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον· κτλ. Поэтому-то нельзя, какъ это дѣлаетъ *Риттеръ* (Geschichte der Philos. I, 217), предполагать у Анаксимена различіе между воздухомъ, какъ метафизическимъ міровымъ веществомъ, и имъ же, какъ эмпирическимъ элементомъ. Также и *Брандисъ*, который въ своемъ руководствѣ (I, 144) защищалъ этотъ взглядъ, не придавалъ ему позже такого значенія (Gesch. d. Entw. I, 56, 2).

ственное положеніе, которое дошло до насъ изъ сочиненій этого философа [1]): «какъ душа наша, будучи воздухомъ, сдерживаетъ насъ *), такъ духъ **) и воздухъ охватываетъ весь міръ». (οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει [2]), то дѣлается ясно, что для него все дѣло было въ томъ, чтобы назвать основнымъ веществомъ самый живой и вѣчно подвижный изъ извѣстныхъ элементовъ. Вмѣстѣ съ этимъ уже здѣсь является передъ нами совершенно опредѣленное представленіе о способѣ перехода первоначала(ἀρχή) въ остальныя вещества—ученье о разрѣженіи и сгущеніи [3]) (μάνωσις или ἀραίωσις—πύκνωσις). Изъ воздуха черезъ разрѣженіе образуется огонь, а черезъ сгущеніе послѣдовательно—вѣтеръ, облака, дождь, вода, земля и камни. Уже въ одномъ этомъ перечисленіи сказывается опредѣленный характеръ его наблюденій (то, что они были метеорологическими), а вмѣстѣ съ тѣмъ и наклонность разсматривать физическія состоянія тѣлъ, какъ масштабъ для различныхъ ступеней превращенія основнаго вещества. При этомъ милетская наука уже имѣетъ понятіе о связи состоянія тѣлъ съ температурой: Анаксименъ училъ [4]), что разрѣженіе тожественно съ нагрѣваніемъ, а уплотненіе—съ охлажденіемъ.

Исходя изъ этихъ общихъ опредѣленій, Анаксименъ далъ не только многочисленныя объясненія отдѣльныхъ явленій, свидѣтельствующія о томъ, что онъ былъ многостороннимъ и проницательнымъ физикомъ, но также и теорію мірообразованія. Къ послѣдней присоединяется ученіе (принадлежность котораго Анаксимену достаточно засвидѣтельствована) [5]) о періодической смѣнѣ возникновенія и разрушенія міровъ, т.-е. о послѣдовательной многочисленности ихъ. Считалъ-ли онъ, однако, процессъ разрушенія міра процессомъ сожженія, этого нельзя навѣрное сказать.

---

[1]) Plut. plac. I, 3. (Dox. 278).

*) Насъ въ смыслѣ части нашего тѣла. А. В.

**) Духъ (πνεῦμα) употреблено здѣсь въ простонародномъ (и первоначальномъ) смыслѣ=газъ (говорятъ: тлетворный, тяжелый духъ, и т. д.=газъ). А. В.

[2]) Это мѣсто нисколько не подтверждаетъ чисто духовнаго пониманія міроваго принципа Анаксимена, какъ это хочетъ доказать *Рöтъ* (Gesch. der abendl. Philos. I, 250 и сл.), а только указываетъ на наивный матеріализмъ древней науки. Послѣдній сказывается и въ случайной замѣткѣ Анаксимандра, что душа есть воздухъ. Матеріальность основнаго вещества Анаксимена неоспоримо доказана его ученіемъ объ уплотненіи и разрѣженіи.

[3]) Hippol. Ref. h. I, 7. (Dox. 560).

[4]) Plut. de pr. frig. 7, 3. (947)

[5]) Simpl. Phys. 257^v.

О жизни Анаксимена ничего неизвѣстно. Хронологическое ея опредѣленіе представляетъ чрезвычайную трудность: см. *Zeller* 1⁴, 219, 1. Даже и въ виду предположеній Дильса остается все-таки вѣроятнымъ (*Diels*, Rhein. Mus. XXXI, 27), что подъ «взятіемъ Сардъ», съ которымъ должна совпадать его смерть (Diog II, 3), надо подразумѣвать взятіе ихъ іонійцами въ 499 году. По этому разсчету рожденіе его надо отнести, какъ указываетъ и Германнъ (*Hermann*, De philos. Ionic. aetatibus, Göttingen 1849), къ 53-ей Олимпіадѣ.— Рётъ (*Röth*, II, a, 246 f., b, 42 f.) пріурочиваетъ ее къ 58-ой Олимпіадѣ, что слишкомъ поздно.—Его сочиненія «περὶ φύσεως» (о природѣ) было написано [1]) на іонійскомъ нарѣчіи, простомъ и безъискуственномъ (γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ). Оно составляетъ также начало трезвой фактической прозы, какая является одновременно и въ исторіографіи его соотечественника Гекатея.

Съ разрушеніемъ Милета (послѣ битвы при Ладѣ въ 494 году) и съ паденіемъ самостоятельности іонійцевъ обрывается и первое натурфилософское развитіе греческой науки [2]). А когда, по меньшей мѣрѣ, черезъ поколѣніе [3]) послѣ Анаксимена, въ другомъ іонійскомъ городѣ—Эфесѣ возникла великая научная теорія, ученіе Гераклита, то она, хотя и не пренебрегла этими болѣе ранними изысканіями, но примкнула прямо къ религіозно-метафизическимъ задачамъ, которыя возникли тѣмъ временемъ въ другомъ мѣстѣ.

2. Метафизическое основное противоположеніе. Гераклитъ и элейцы.

Шагъ впередъ отъ натурфилософскаго умозрѣнія милетцевъ къ чисто отвлеченнымъ изслѣдованіямъ объ отношеніи биванія и бытія (въ чемъ затѣмъ выступила важная противоположность между Гераклитомъ и элейцами) былъ обусловленъ воздѣйствіемъ, которое должно было оказать на кругъ религіозныхъ представленій грековъ міровоззрѣніе, выработанное іонійской наукой. Монистическая тенденція, изъ которой исходила наука (§ 13), когда она искала единую міровую матерію, уже съ

---

[1]) По Diog. Laert. II, 2.

[2]) Большому промежутку времени между Анаксименомъ и Гераклитомъ соотвѣтствуетъ также совершенно иная обработка задачи со стороны послѣдняго. Поэтому, тѣмъ менѣе слѣдуетъ придерживаться довольно обычнаго причисленія Гераклита къ милетцамъ, что ученію Гераклита необходимо должно было предшествовать ученіе Ксенофана.

[3]) Если, слѣдуя указаніямъ *Дильса* и *Целлера*, смерть Анаксимена отнести къ 525 году, а смерть Гераклита самое раннее, къ 475-му, то промежутокъ будетъ еще больше.

самаго начала стояла въ противорѣчіи съ политеистической миѳологіей. Это противорѣчіе должно было становиться все болѣе и болѣе замѣтнымъ. И, такимъ образомъ, стало неизбѣжнымъ, чтобы греческая наука, съ одной стороны, отмѣчала и усиливала признаки монотеистическихъ стремленій, которыя она уже нашла въ кругу религіозныхъ представленій (ср. § 11), а съ другой — попадала въ тѣмъ болѣе рѣзкое разногласіе съ политеизмомъ государственной религіи.

§ 17. Неустрашимымъ представителемъ этого противорѣчія, религіозно-философскимъ связующимъ звеномъ между милетской натурфилософіей и обѣими большими метафизическими системами, Гераклита и Парменида, и въ то же время переносителемъ философіи съ востока на западъ является *Ксенофанъ* [1]), рапсодъ изъ Колофона, который распѣвалъ въ Великой Греціи (570—470). Уже древность указала ему мѣсто перваго бойца противъ антропоморфическихъ элементовъ народной религіи: онъ осмѣивалъ изображеніе боговъ въ человѣческомъ образѣ [2]) и сильно нападалъ на поэтовъ, которые приписываютъ небожителямъ страсти и грѣхи человѣка [3]); онъ же утверждалъ и единство высшаго, истиннаго Бога [4]). Хотя и можно допустить, что этимъ онъ еще не училъ ничему такому, что не было бы уже намѣчено и указано, хотя и не изложено въ опредѣленномъ видѣ, въ знакомомъ ему ученіи Пиѳагора, а можетъ быть еще и ранѣе того въ мистеріяхъ, тѣмъ не менѣе, Ксенофана дѣлаетъ фило-

---

[1]) Избранный въ текстѣ порядокъ, по которому Ксенофанъ, называемый обыкновенно «основателемъ» элейской школы, отъ нея собственно отдѣляется, оправдывается, съ одной стороны, тѣмъ, что ученіе Ксенофана по времени и предмету предшествуетъ ученію Гераклита, а послѣднее точно также по времени и предмету предшествуетъ ученію Парменида; съ другой стороны, этотъ порядокъ подтверждается еще тѣмъ, что Ксенофанъ вовсе и не элеецъ, а также еще и не представитель элейскаго ученія о бытіи, основаннаго скорѣе впервые Парменидомъ. Значеніе Ксенофана лежитъ не въ метафизической, но въ религіозно-философской области; и не мышленіе о понятіяхъ составляетъ его силу (Аристотель въ Мет. I, 5, 986b 27 называетъ его, въ противоположность Пармениду, ἀγροικότερον), а энергическое, величественное созерцаніе всеединаго. Ср. *Brandis*, Handbuch I, 359.

[2]) Ср известные стихи у Clem. Alex. Strom. V, 714 (отр. 5, 6).

[3]) Ср. Sext. Emp. adv. math. IX, 193 и I, 289.

[4]) «Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα». Метафизическій монотеизмъ соединяется у Ксенофана и у послѣдующихъ греческихъ мыслителей (въ извѣстномъ смыслѣ даже еще у Платона) съ признаніемъ низшихъ боговъ, которые разсматриваются какъ части «міра»; и только Стоя пыталась разложить это отношеніе посредствомъ понятій. Такимъ образомъ, метафизическій монотеизмъ и миѳическій политеизмъ существовали одновременно.

софомъ то новое и чисто теоретическое обоснованіе монотеизма, которое онъ развиваетъ изъ разсужденій милетской физики. Можно суммировать его ученіе въ такомъ положеніи ἀρχή (первоначало) есть божество. По его религіозному убѣжденію, Богъ есть первая причина всѣхъ вещей, и ему подобаютъ поэтому всѣ тѣ предикаты, которые физики приписали первичной матеріи: онъ не произошелъ и непреходящъ [1]); и какъ міровая матерія іонійцевъ точно также и богъ Ксенофана тожественъ съ міровымъ цѣлымъ; онъ содержитъ всѣ вещи въ себѣ, онъ въ то же время ἓν καὶ πᾶν [2]) (единое и все, т.-е. всеединое). Этотъ философскій монотеизмъ, столь горячо защищаемый противъ политеизма миѳа, будетъ, такимъ образомъ, если говорить современнымъ языкомъ, отнюдь не теистическимъ, но вполнѣ пантеистическимъ. Міръ и Богъ для него одно; и всѣ единичныя вещи нашего воспріятія расплываются въ его глазахъ въ одну, всегда равную самой себѣ, всеобщую сущность [3]). Сильнѣе, однако, чѣмъ милетцы (у которыхъ, конечно, это вытекало само собой изъ понятія о (ἀρχή) первоначалѣ) оттѣняетъ Ксенофанъ, вслѣдствіе своей религіозной тенденціи, единственность божественнаго міроваго принципа. Но, конечно, остается сомнительнымъ, слѣдуетъ-ли приписывать ему сильно напоминающее Зенона доказательство, которое выводитъ эту единственность изъ предикатовъ «всемогущественный» и «всесовершеннѣйшій» [4]). Съ признакомъ единственности соединяетъ Ксенофанъ въ то же время и признакъ единства [5]), и именно въ томъ смыслѣ, что онъ приписываетъ богу-міру качественное единство и внутреннюю однородность. Въ чемъ, однако, состоитъ послѣдняя, объ этомъ онъ съумѣлъ высказать также мало, какъ Анаксимандръ о качествѣ своего безконечнаго (ἄπειρον). Правда, иногда его поэтическое изображеніе придаетъ божеству всѣ возможныя функціи и способности, и даже духовныя [6]), также свободно,

---

[1]) По словамъ Арист. (Rhet. II, 23; 1399b 6) Ксенофанъ считалъ нечестивымъ говорить о рожденіи и смерти, о происхожденіи и исчезновеніи божества: ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνειν μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.

[2]) Ср. Simpl. Phys. 6r 22, 26: ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν... Ξενοφάνην... ὑποτίθεσθαι.

[3]) По Sext. Emp. Pyrr. hypot. I, 33 Силлографъ Тимонъ приводитъ его слова: ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εὐρύσαιμι Εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ'ἐὸν αἰεὶ Πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

[4]) De Xen. Zen. Gorg. 977a 23; ср. Simpl. Phys. 1. c.

[5]) Причемъ двойственный смыслъ слова: ἓν играетъ, безъ сомнѣнія, большую роль.

[6]) Sext. Emp. adv. math. IX, 144. οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει. Simpl. Phyx. 6r 23, 18: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νοοῦ φρενὶ πάντα κραδαίνει.

какъ и матеріальныя [1]); однако, изъ совокупности всѣхъ его изрѣченій уже Аристотель [2]) могъ извлечь только темное и неопредѣленное утвержденіе существенной однородности всего существующаго. Но для дальнѣйшей исторіи гораздо важнѣе то, что Ксенофанъ продумалъ этотъ признакъ качественнаго единства съ полной послѣдовательностью и распространилъ его также на разницу во времени, такъ что приписалъ божеству (и притомъ во всякомъ отношеніи) [3]) абсолютную неизмѣняемость. Этимъ онъ впалъ въ важное противорѣчіе со своими предшественниками [4]): изъ понятія о божественномъ первоначалѣ (ἀρχή) *изчезаетъ признакъ превращаемости*, который у милетскихъ гилозоистовъ игралъ такую значительную роль.

Въ выставленіи на видъ этого требованія, чтобы (ἀρχή) первоначало, какъ невозникшее и непреходящее, было также и непревращаемымъ, а потому исключало бы какъ движеніе (κίνησις), такъ и превращеніе (ἀλλοίωσις), лежитъ рѣшающее нововведеніе ученія Ксенофана: вѣдь именно вслѣдствіе этого, понятіе первоначала (ἀρχή) потеряло способность быть употребляемымъ на объясненіе эмпирическаго биванія. Ксенофанъ самъ, кажется, не замѣтилъ той пропасти, которую онъ этимъ разверзалъ между метафизическимъ принципомъ и множественностью и измѣняемостью отдѣльныхъ вещей [5]); ибо онъ соединялъ съ этой религіозной метафизикой, очевидно совсѣмъ наивно, массу [6]) физическихъ теорій, въ которыхъ онъ, однако, является не самостоятельнымъ изслѣдователемъ, но слѣдуетъ только предположеніямъ Анаксимандра, съ ученіемъ котораго онъ, очевидно, былъ хорошо знакомъ [7]), присоединяя сюда

---

[1]) Такъ напр., много разъ упомянутый сферическій образъ божества, пон. міра, ср. Hippol. Ref. h. I, 14. (Dox. 565).

[2]) Met. I, 5,986b 22.ср. Plat.Soph.242d.

[3]) Eus. praep. ev. I, 8, 4 εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον. Hippolyt. Ref. I, 14: ὅτε ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς. Также отрицалъ онъ у вселенной движеніе; ср. Simpl. Phys. 6r 23, 6: αἰεὶ δ'ἐν τωὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδεν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοθεν ἄλλῃ.

[4] Именно на это-то противорѣчіе и обращаетъ вниманіе Аристотель въ связи съ мѣстомъ Met. I, 5.

[5]) Возможно также, что оно укрывалось отъ него самого вслѣдствіе неопредѣленности хода его мыслей, подобно тому, какъ это было у Анаксимандра: про послѣдняго Diog. II, 1 сообщаетъ (безъ указанія источника), что онъ училъ: τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

[6]) Точно также онъ допускалъ непосредственно наряду съ метафизическимъ божествомъ множественность миѳическихъ боговъ.

[7]) Теофрастъ, какъ кажется, обозначилъ его, какъ ученика Анаксимандра: ср. *Zeller*, 1^4, 508, 1.

нѣкоторыя, болѣе или менѣе удачныя, замѣчанія. Къ послѣднимъ принадлежатъ вполнѣ дѣтскія представленія, которыя онъ излагалъ о предметахъ астрономіи (свѣтила онъ принималъ за огненныя облака, угасающія при заходѣ и опять загорающіяся при восходѣ [1]), и то большое значеніе, которое онъ придавалъ землѣ [2]), какъ одному изъ основныхъ элементовъ эмпирическаго міра (при включеніи воды), причемъ эту землю онъ представлялъ себѣ безконечной книзу [3]). Счастливѣе была мысль сослаться на окаменѣлости, наблюдаемыя имъ въ Сициліи, для доказательства того, что земля когда-то высохла изъ илистаго состоянія [4]). Но по сравненію съ той рѣшительностью, съ какой Ксенофанъ защищалъ свою религіозную метафизику, онъ, повидимому, не придавалъ никакого значенія подобнымъ физическимъ теоріямъ объ единичномъ и преходящемъ, такъ какъ только къ нимъ однимъ можно отнести скептическія замѣчанія, представляемыя однимъ изъ его отрывковъ [5]).

Различныя данныя о времени жизни *Ксенофана* очень просто приводятся ко взаимному согласію, если принять, что время, когда онъ началъ свою жизнь странника, имѣя, по его собственному показанію (Diog. Laert. IX, 19), 25 лѣтъ, совпадаетъ съ нашествіемъ персовъ при царѣ Гарпагѣ (546), вслѣдствіе чего столько іонійцевъ покинули родину. Онъ самъ свидѣтельствуетъ, что эта скитальческая жизнь длится уже 76 лѣтъ, онъ дожилъ, такимъ образомъ, по меньшей мѣрѣ, до 92 лѣтъ. Обѣднѣвъ при выселеніи, если только онъ не былъ уже раньше безъ средствъ (что менѣе вѣроятно), онъ поддерживалъ свою жизнь, исполняя, въ качествѣ рапсода, свои собственныя стихотворенія. Въ старости онъ поселился въ Элеѣ, основаніе которой бѣглыми фокейцами въ 537 г. онъ воспѣлъ въ 2.000 двустишій. Судя по сохранившимся отрывкамъ, его поэтическую дѣятельность надо отнести, главнымъ образомъ, къ гномической поэзіи (ср. § 9). Свое философское ученіе онъ изложилъ въ дидактическомъ стихотвореніи, написанномъ гекзаметромъ, отъ котораго остались лишь немногіе отрывки. Отрывки собраны кромѣ Mullach'а у *Karsten*'а, Philosophorum Graecorum operum reliquiaie I, 1 (Amsterdam 1835).—*Reinhold*, De genuina Xenophanis doctrina (Iena 1847) и различныя работы о Ксенофанѣ *Franz*'а *Kern*'а (Programm Naumburg 1864, Oldenburg 1867, Danzig 1871, Stettin 1874 и 1877).—*Freudenthal*, Die Theologie des Xenophanes (Breslau 1886). Ср. Arch. f. Gesch. d. Philos. I, 322 и сл.

Псевдо-аристотелевская работа De Xenophane Zenone Gorgia (отпеч. въ Opp. Аристотеля и у *Mullach*'а, отрыв. I, 271, тоже — подъ заглавіемъ:

---

[1]) Stob. Ecl. I. 522 (Dox. 348).

[2]) Simpl. Phys. 41r 189 I. Sext. Emp. adv. math. IX, 361.

[3]) Ach. Tat. Isag. ad Arat. 128.

[4]) Hippol. ref. I, 14, (Dox. 565).

[5]) Sext. Emp. VII, 49 и 110; VIII, 326. ср. Stob. ecl. I, 224.

De Melisso Xenophane et Gorgia) исходитъ изъ школы перипатетиковъ. По изслѣдованіямъ Brandis'a, Bergk'a, Überweg'a, Vermehren'a, Zeller'a, слѣдуетъ принять, что въ то время, какъ послѣдняя часть, безъ сомнѣнія, трактуетъ о Горгіи, и первая почти также несомнѣнно о Мелиссѣ, средняя заставляетъ предположить болѣе древній трактатъ о Ксенофанѣ, который позднѣйшимъ передѣлывателемъ былъ отнесенъ, по ошибкѣ, къ Зенону и дополненъ данными о воззрѣніяхъ Зенона, заимствованными имъ изъ какого-либо другаго источника; поэтому эта часть рукописи должна быть употребляема только съ большой осторожностью, и можетъ имѣть цѣнность только какъ иллюстрація къ тому, что, съ одной стороны, представляютъ отрывки Ксенофана, а съ другой—относящіяся къ нему данныя Аристотеля.

Итакъ, ученіемъ Ксенофана, какимъ бы несовершеннымъ и не являлось оно, все-таки была раскрыта недостаточность развитаго милетцами понятія о первоначалѣ (ἀρχή). Въ смѣнѣ отдѣльныхъ вещей или за ней должно было искать порождающую ихъ всѣхъ, остающуюся, однако, при этомъ одинаковой, міровую основу. Но какъ только послѣднюю представляли себѣ въ самомъ дѣлѣ вполнѣ неизмѣняемой и смотрѣли на нее въ то же время, какъ на единственную, всеобъемлющую дѣйствительность, то становилось непонятнымъ, какъ она могла быть способной къ такому безостановочному превращенію въ отдѣльныя вещи. Такимъ образомъ разъединились тѣ два умственныхъ мотива, которые, оба сразу, лежали въ основаніи понятія первоначала (ἀρχή): это—съ одной стороны, размышленіе объ основномъ фактѣ происхожденія, измѣнчивости, біванія, съ другой—основное предположеніе пребывающаго, неизмѣняемо опредѣленнаго въ себѣ, бытія. Чѣмъ труднѣе казалось ихъ соглашеніе, тѣмъ понятнѣй тотъ фактъ, что юная наука, въ распоряженіи которой еще не находилось обилія посредствующихъ формъ отношенія, и которая, съ другой стороны, дѣйствовала еще съ наивной необдуманностью, прежде всего напала на такой выходъ: продумать каждый изъ этихъ двухъ мотивовъ въ отдѣльности до конца, не принимая другаго во вниманіе. Эта смѣлость односторонности, которая не отступала и передъ парадоксальными выводами, породила двѣ большія метафизическія системы, противоположность которыхъ опредѣлила послѣдующее мышленіе: ученія Гераклита и Парменида.

§ 18. Положеніе объ абсолютной и безостановочной измѣняемости всѣхъ вещей считалось уже въ древности зерномъ гераклитизма: его главное слово—πάντα ῥεῖ (все течетъ). И если

Платонъ [1]) даетъ ему оборотъ: ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (что все двигается и ничто не пребываетъ), то этимъ дана въ то же время обратная сторона утвержденія—отрицаніе пребывающаго бытія. Этимъ *Гераклитъ* «темный» существенно отличается отъ милетскихъ мыслителей, съ которыми принято его соединять подъ именемъ «іонійскихъ натурфилософовъ» (ср. § 16). Онъ не находитъ въ доступномъ познанію мірѣ ничего неизмѣннаго и отказывается искать таковое и внѣ міра. Разнообразнѣйшими пріемами Гераклитъ изобразилъ эту основную истину постояннаго превращенія всѣхъ вещей другъ въ друга. Изъ всѣхъ сферъ дѣйствительности выхватываетъ онъ примѣры, чтобы наглядно показать переходъ противоположностей другъ въ друга. Въ смѣлыхъ картинахъ описываетъ онъ эту неустанность измѣненія. Она то въ его глазахъ и есть сущность міра и не нуждается ни въ объясненіи, ни въ томъ, чтобы быть выведенной изъ чего-нибудь. Нѣтъ дѣйствительно существующихъ вещей, но каждая только бываетъ и исчезаетъ опять въ игрѣ вѣчнаго міроваго движенія. Такимъ образомъ, для Гераклита первоначало (ἀρχή) не есть вещество, пребывающее одинаковымъ, которое само по себѣ находится въ движеніи (какъ у милетцевъ); но оно (первоначало) есть это самое движеніе, продуктами котораго впервые являются всѣ вещества. Но эта мысль выступаетъ у Гераклита отнюдь не въ абстрактной ясности, но скорѣе въ чувственномъ образѣ. Уже милетское естествознаніе обратило вниманіе на то, что всякое движеніе и измѣненіе связано съ измѣненіями температуры (§ 16). Гераклитъ же рѣшилъ подъ вліяніемъ этого, что вѣчное міровое движеніе представляется въ видѣ огня. Такимъ образомъ, огонь для него ἀρχή (первоначало), но не какъ вещество, тожественное самому себѣ во всѣхъ превращеніяхъ, а скорѣе какъ остающійся всегда себѣ подобнымъ *процессъ*, въ которомъ возникаютъ и опять исчезаютъ всѣ вещи, слѣдовательно, какъ самъ міръ въ его непроисшедшей и непреходящей измѣняемости [2]).

Исключительная трудность этого строя мыслей бросилась въ глаза уже древнимъ; и ей то, главнымъ образомъ, былъ обязанъ эфесіецъ прозваніемъ σκοτεινός (темный). Именно здѣсь-то и выступаетъ та смѣсь абстрактнаго и кон-

---

[1]) Cratyl. 402 a.

[2]) Fr. 46 (Schust.). Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ'ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον.

кретнаго, нагляднаго и символическаго, которая характеризуетъ вообще всю манеру мышленія и способъ выраженія Гераклита. Не вслѣдствіе присвоенной оракуламъ надменности, или даже намѣренной таинственности (Ср. *Zeller* I[4], 570), явился этотъ недостатокъ его изложенія, но вслѣдствіе неспособности найти для мысли, стремящейся къ абстракціи, адэкватную форму; наряду съ этимъ нельзя, конечно, не отмѣтить и жреческой торжественности тона. Отсюда борьба съ языкомъ, которую отрывки показываютъ почти вездѣ; отсюда риторическая энергія выраженія и набрасываніе множества картинъ, въ которыхъ развертывается величественная, часто странная, фантазія. Что касается спеціально основнаго ученія, то выраженія Гераклита въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имѣютъ такой смыслъ, какъ будто, съ своей стороны, онъ просто поставилъ на мѣсто воды или воздуха огонь. Но если присмотрѣться пристальнѣе, то оказывается, что смыслъ первоначала (ἀρχή) сдѣлался у него совсѣмъ другимъ. И у него огонь тожественъ со вселенной, а съ другой стороны—съ божествомъ; даже можно сказать, что гилозоистическій пантеизмъ находитъ въ его ученіи полнѣйшее выраженіе. Однако этой единой міровой сущностью служитъ именно олицетворяющееся въ огнѣ движеніе—само бываніе.

Хотя Гераклитъ и исходитъ изъ того воззрѣнія, что это движеніе-огонь—первоначально, и даже составляетъ окончательную причину всѣхъ вещей, такъ что въ основаніи его не лежитъ непреходящее бытіе, но онъ въ этомъ же движеніи огнѣ находитъ и нѣчто пребывающее во всякомъ измѣненіи, такъ что, находитъ въ немъ и объектъ научнаго изслѣдованія; и не только въ томъ смыслѣ, чтобы не было «ничего постояннаго, кромѣ перемѣны», но и въ болѣе глубокомъ значеніи—что это вѣчное движеніе совершается въ опредѣленныхъ, всегда повторяющихся формахъ. Изъ его главнаго метафизическаго положенія развивается, такимъ образомъ, задача найти остающійся всегда равнымъ самому себѣ порядокъ рядовъ измѣненій, ритмъ движенія, законъ смѣны. Тутъ въ неясной неразвитой формѣ рождается понятіе *о законѣ природы*: оно является въ образѣ миѳологическаго Εἱμαρμένη (судьба, рокъ), какъ все опредѣляющей судьбы, или въ образѣ всевластной Δίκη (право, судъ), угрожающей наказаніемъ за каждое отступленіе; и такъ какъ оно же разсматривается, какъ истинный предметъ разумной рѣчи, то оно же является и подъ именемъ властвующаго надъ міромъ разума: Λόγος *).

Очень трудно высвободить изъ подъ позднѣйшихъ изложеній этого ученія, въ которыхъ вездѣ выступаетъ его переработка стоиками, то, что принадлежало уже самому Гераклиту (ср. *Zeller* I[4], 606 и сл.). Но невозможно отрицать у Гераклита основную мысль о міровомъ порядкѣ естественнаго быванія.—

*) Слово λόγος означаетъ «слово», а также и то, что выражается словомъ—мысль, смыслъ, разумъ и т. д. А. В.

Ср. *M. Heinze*, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Leipzig 1872).

Для Гераклита самая общая форма быванія состоитъ въ формѣ противоположности и ея преодолѣнія. Изъ «теченія всѣхъ вещей» слѣдуетъ, что каждая отдѣльная вещь всегда соединяетъ въ себѣ вслѣдствіе своего непрерывнаго измѣненія противоположные опредѣленія. Все—только переходъ, пограничная точка между исчезаніемъ и возникновеніемъ. Жизнь природы—постоянное переплетаніе всѣхъ противоположностей, и изъ спора ихъ происходятъ отдѣльныя вещи: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς [1]) (вражда-отецъ всего, царь всего). Но такъ какъ эти противоположности происходятъ, въ концѣ-концовъ, все-таки изъ единой, огненно-живой, міровой силы, то онѣ всегда и находятъ въ ней снова свое уравновѣшиваніе другъ съ другомъ и примиреніе; она въ этомъ отношеніи—«невидимая гармонія» [2]). Такимъ образомъ, вселенная есть разбившееся [3]) и снова возвращающееся въ себя единство [4]); она въ одно и то же время и вражда, и миръ или (что при способѣ выраженія Гераклита обозначало, какъ кажется, то же самое) [5]) сразу и недостатокъ, и обиліе [6]).

Примѣненіе этихъ принциповъ къ области физики даетъ въ результатѣ у Гераклита вполнѣ разработанную теорію превращенія веществъ во вселенной. Превращеніе данной вещи въ другую и наоборотъ происходитъ въ законосообразной послѣдовательности, и притомъ такъ происходитъ, что оба процесса въ своихъ дѣйствіяхъ непрерывно уравновѣшиваютъ другъ друга. Такимъ же путемъ, думаетъ Гераклитъ, происходитъ въ отдѣльныхъ вещахъ и видимость пребыванія,—когда двѣ противоположныя силы иногда сохраняютъ равновѣсіе въ своихъ результатахъ, какъ напр., рѣка кажется непреходящей вещью, такъ какъ постоянно притекаетъ воды столько же, сколько и утекаетъ. Этотъ ритмъ

---

[1]) Fr. 75.

[2]) Cf. fr. 8: ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, ἐν ῇ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν; ср. *Zeller* 1[4], 604 и сл. ἀφανής обозначаетъ, очевидно, метафизическое въ противоположность физическому.

[3]) Plato, Symp. 187a: τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ср. Soph. 242, c; кромѣ того fr. 98.

[4]) Это отношеніе Гераклитъ думалъ представить наглядно черезъ, очевидно, очень неудачную картину лука и лиры; παλίντονος (-τροπος) γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. О толкованіи см. *Zeller* 1[4], 598 и сл.

[5]) Ibid 641.

[6]) Fr. 67. Изъ этихъ-то опредѣленій развились, какъ кажется, у Эмпедокла νεῖκος (вражда) и φιλότης (любовь), различныя міровыя состоянія и т. д. (ср. § 21).

превращеній Гераклитъ обозначаетъ, какъ два *«пути»*, которые совпадаютъ другъ съ другомъ: ὁδὸς κάτω (путь внизъ) и ὁδὸς ἄνω [1]) (путь вверхъ). На первомъ пути перво-огонь превращается черезъ сгущеніе въ воду, а она—въ землю; на второмъ же земля черезъ разжиженіе—обратно въ воду и въ огонь. Этотъ двойной процессъ распространяется до нѣкоторой степени и на всю вселенную, которая въ правильно возвращающіеся періоды [2]) развивается изъ перво-огня въ отдѣльныя вещи и потомъ возвращается опять обратно въ первоначальное чисто-огненное состояніе, такъ что здѣсь присоединяется представленіе о попремѣнномъ образованіи и распаденіи міра [3]). Съ другой стороны, эта законосообразная смѣна веществъ должна высказываться и во всѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ жизни природы. Но насколько широко примѣнилъ Гераклитъ это воззрѣніе къ отдѣльнымъ физическимъ предметамъ—этого мы не знаемъ. Его космогонія, кажется, успокоилась на томъ, что заставила образоваться изъ перво-огня «море», а затѣмъ изъ этого ѳалесовскаго состоянія, съ одной стороны, сушу, а съ другой—теплый воздухъ. И единственное мнѣніе, о которомъ мы имѣемъ особое достовѣрное свидѣтельство,—это мнѣніе, напоминающее Ксенофана, будто бы солнце есть масса пара, зажигающаяся утромъ, а вечеромъ опять потухающая; оно не заставляетъ слишкомъ жалѣть о потерѣ другихъ теорій, если онѣ и были. Именно Гераклитъ менѣе изслѣдователь въ области физики, а скорѣе такой мыслитель-метафизикъ, который при помощи игры понятій и подвижной фантазіи продумываетъ до конца разъ усвоенную точку зрѣнія; его вниманіе привлекается лишь самыми общими принципами, да еще антропологическими вопросами.

Едва-ли можетъ быть случайнымъ, что въ сохранившихся отрывкахъ Гераклита содержится мало собственно физическаго, но тѣмъ болѣе метафизическаго и антропологическаго. Если его сочиненіе имѣло дѣйствительно (ср Diog. Laert. IX, 5) три λόγοι (разсужденія), изъ которыхъ одно трактовало περὶ

---

[1]) Ср. Diog. Laert. IX, 8. Хотя обозначенія κάτω (внизъ) и ἄνω (вверхъ), конечно, должны быть понимаемы прежде всего въ пространственномъ смыслѣ, однако они, какъ кажется, имѣли у Гераклита еще значеніе *цѣнности*, причемъ вещь дѣлается тѣмъ менѣе цѣнной, чѣмъ болѣе она удалилась отъ огненной первичной природы.

[2]) Онъ считалъ такимъ періодомъ «большой годъ» (18.000 или 10.080 лѣтъ?), можетъ быть—въ зависимости отъ халдеевъ.

[3]) По изслѣдованіямъ *Zeller*'а, 1[4], 626—640 можно считать достовѣрнымъ, что Гераклитъ признавалъ попеременное образованіе и разрушеніе міра.

τοῦ παντός (о цѣломъ), а два другихъ были πολιτικός (политическое) и θεολογικός (богословское), то уже изъ этого можно видѣть, что мы имѣемъ дѣло съ философомъ, который не только случайно размышлялъ о человѣческомъ существованіи, какъ это дѣлали его милетскіе предшественники, но дѣлалъ его предметомъ важнѣйшихъ изслѣдованій. И въ этомъ обнаруживается постепенная перемѣна въ научномъ интересѣ.

Въ человѣкѣ, по мнѣнію Гераклита, повторяется противоположность между чистымъ огнемъ и болѣе низкими веществами, въ которыя онъ превращается. Душа, какъ жизненный принципъ, есть огонь; она находится въ плѣну въ тѣлѣ, составленномъ изъ воды и земли, которое по своей косности является для нея само по себѣ предметомъ отвращенія. Съ этимъ ученіемъ Гераклитъ соединялъ представленія о странствованіи душъ, о посмертномъ воздаяніи и другія подобныя, въ которыхъ онъ, повидимому, примыкаетъ, какъ и Пиѳагоръ, къ нѣкоторымъ мистеріямъ. Вообще въ религіозномъ отношеніи онъ занималъ положеніе, подобное положенію Пиѳагора: не разрывая вполнѣ съ народной вѣрой, онъ, однако, вступилъ на путь такого толкованія миѳовъ, которое приближается къ монотеизму, и въ то же время отличается этическимъ характеромъ.

Жизненность же души, а чрезъ это и присущее ей во всѣхъ отношеніяхъ совершенство, онъ объяснялъ тѣмъ, что она получаетъ свое питаніе отъ мірового огня, отъ всеобщаго разума, отъ Λόγος'а. Это совершается и физически—посредствомъ дыханія, прекращеніе котораго уничтожаетъ ея дѣятельность, а сверхъ того—при помощи чувственныхъ воспріятій, которыя суть всасываніе внѣшняго огня посредствомъ внутренняго: отсюда ослабленіе душевной дѣятельности во время сна. Чѣмъ душа болѣе огненна и суха, тѣмъ она лучше и разумнѣе, тѣмъ болѣе участвуетъ она во всеобщемъ міровомъ разумѣ. Но такъ какъ послѣдній есть міровой законъ то и разумность человѣка состоитъ въ его законности, въ его сознательномъ подчиненіи закону. Поэтому Гераклитъ видитъ этическую и политическую задачу человѣка въ господствѣ закона; и въ его возгласахъ противъ анархіи массы и противъ ея произвола высказывается вся его аристократическая ненависть къ достигнувшей власти демократіи. Только подчиненіемъ порядку, а въ послѣдней инстанціи — міровому закону, можетъ человѣкъ пріобрѣсти ясность души, составляющую его счастіе. Въ усвоеніи же закона, въ подчиненіи общеобязатель-

ному, Гераклитъ видитъ также и теоретическую цѣль человѣка; но не чувственное воспріятіе обезпечиваетъ ему достиженіе этой цѣли, а только разумное мышленіе, безъ котораго глазъ и ухо плохіе свидѣтели[1]). Значительная же часть людей находится и въ этомъ отношеніи въ заблужденіи: она не размышляетъ, но бродитъ, руководимая обманчивымъ свѣтомъ чувствъ, которыхъ величайшій обманъ состоитъ въ томъ. что они рисуютъ предъ воспріятіемъ такое бытіе, которое пребываетъ при смѣнѣ всѣхъ явленій.

Гераклитъ изъ Эфеса, сынъ Близона, происходилъ изъ знатнѣйшаго рода (отъ Кодридовъ) своего города. Достоинство архонта базилевса (ἄρχων βασιλεύς), наслѣдственное въ этомъ родѣ, было, вѣроятно, уступлено философомъ своему брату. Годъ рожденія и смерти нельзя точно обозначить. Если онъ дожилъ до изгнанія своего друга Гермодора (ср. *Ed. Zeller,* De Herm. Ephesio, Marb. 1851) демократіей, поднявшей голову въ Эфесѣ послѣ сверженія персидскаго ига, и самъ только въ это время уединился, чтобы жить исключительно для науки, то его смерть можно обозначить едва-ли многимъ ранѣе 470, а его рожденіе—такъ какъ онъ, приблизительно, дожилъ до 60 лѣтъ — между 540 — 530. Съ этимъ вполнѣ согласуется показаніе *Diog. Laert.*, который относитъ его ἀκμή (процвѣтаніе) къ 69-ой Олимпіадѣ. Его сочиненіе (написанное въ торжественной, подобной стихамъ, прозѣ) предполагаетъ знаніе Пиѳагора и Ксенофана. Оно возникло во всякомъ случаѣ только въ третьемъ десятилѣтіи 5-го столѣтія. Изъ обстоятельствъ его жизни извѣстно только его рѣзкое партійное положеніе на сторонѣ оттѣсненной аристократіи: отсюда объясняется его презрѣніе къ людямъ, его уединеніе и озлобленіе, постоянно подчеркиваемая оппозиція массѣ и ея произвольнымъ мнѣніямъ.

Собираніемъ и попытками привести въ систематическій порядокъ отрывки книги Гераклита, отрывки, число которыхъ, къ сожалѣнію, относительно очень ничтожно, и изложеніемъ его ученія заслужили особенную признательность: *Fr. Schleiermacher* (Her. der Dunkle von Ephesus, Ges. Werke, III Abt. Bd. 2 стр. 1—146).—*Jak. Bernays* (собраніе статей, изд. *Usener*'омъ Bd. I, 1885, стр. 1—108, и особенно «Die Heraklit. Briefe». Berlin 1869). *Ferd. Lassalle* (Die Philo-

---

[1]) Извѣстный отрывокъ 11 (Sext. Emp. adv. Math. VII, 126) κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων толкуется, большею частью, какъ выраженіе презрѣнія къ чувственному познанію. Наоборотъ, *Schuster* (стр. 19 и сл.) сдѣлалъ попытку, опровергнутую *Zeller*'омъ (I⁵, 372 и сл. и 636 и сл.), охарактеризовать Гераклита, какъ сенсуалиста, на основаніи его теоріи воспріятія. Истина лежитъ по серединѣ. Для Гераклита изъ продуктовъ чувствъ происходитъ дѣйствительно правдивое познаніе, если ихъ переработаетъ правдивая душа. И здѣсь — тотъ же критерій, отъ котораго, по его мнѣнію, все зависитъ, — законосообразность, общность, обязательная для всѣхъ (во снѣ же и при помощи только индивидуальнаго воспріятія каждый имѣетъ свой собственный, а потому невѣрный міръ представленій), а ее можно пріобрѣсти только мышленіемъ. Аналогія съ практическимъ превосходно видна въ отр. 123: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὥσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

sophie Her. des Dunkeln von Ephesus, 2 Bde., Berlin 1858).—*P. Schuster* (Her. v. Eph., Leipzig 1873, въ Acta soc. phil. Lips. изд. *Ritschl*, Bd. 3, стр. 1—3).—*Teichmüller* (Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Heft 1 и 2).—*J. Bywater* (Her. reliquiae, Oxford 1877, собраніе, которое содержитъ также, такъ-называемыя, письма, хотя поддѣльныя, но происходящія, вѣроятно, изъ древнихъ источниковъ).—*Edm. Pfleiderer* (Di Philos. d. Her. v. Eph. im Lichte der Mysterienideen, Berlin 1886). *Th. Gomperz*, Zu G's Lehre und den Ueberresten seines Werks, Wien 1887.

Въ ученіи Гераклита научное мышленіе вмѣстѣ съ абстрактнымъ развитіемъ его понятій окрѣпло уже до такой степени, что съ твердымъ самосознаніемъ противополагаетъ себя, какъ единственно вѣрное, обыкновенному сужденію и обману чувствъ. Въ еще болѣе сильной степени высказывается то же явленіе въ ученіи элейцевъ, противоположномъ гераклитовскому.

§ 19. Научный основатель школы элейцевъ—*Парменидъ* изъ Элеи. То, что было выставлено Ксенофаномъ, какъ религіозное утвержденіе,—единство и единственность тожественнаго съ міромъ божества, развивается Парменидомъ изъ чисто мысленныхъ изслѣдованій, какъ метафизическая теорія. Понятіе же, которое при этомъ становится центральнымъ и, наконецъ, поглощаетъ кругъ всѣхъ другихъ понятій, есть понятіе—бытія. Великій элеецъ пришелъ къ этому прежде всего размышленіями чисто логическаго характера, Еще въ темной и неразвитой формѣ являлось ему соотношеніе сознанія и бытія. Всякая мысль относится къ чему-нибудь мыслимому, и мысль имѣетъ, такимъ образомъ, своимъ содержаніемъ нѣкоторое бытіе. Мысль, которая не относилась бы ровно ни къ чему, т.-е. была бы безъ содержанія, не можетъ существовать; и поэтому даже нельзя и мыслить небытіе, а тѣмъ менѣе можетъ оно существовать [1]). Величайшая изъ всѣхъ глупостей говорить о несуществующемъ—вообще, такъ какъ тогда нужно говорить о немъ, какъ о чемъ-то составляющемъ содержаніе мыслей, слѣдовательно, какъ о чемъ-то существующемъ, что ведетъ тотчасъ къ противорѣчію [2]). Но если всякое мышленіе относится къ существующему, то бытіе

[1]) V. 35—40. (Mullach): οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν. οὐ γὰρ ἀνυστόν. οὔτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

[2]) V. 43—51. Steinhart и Bernays указали справедливо на то, что здѣсь опровергается Гераклитъ, который приписывалъ вещамъ, переживающимъ процессъ буванія, въ одно и то же время бытіе и небытіе. Ср., однако, *Zeller* I[4], 670. То же самое разсужденіе о бытіи и небытіи повторяетъ, кромѣ того, и діалогъ «Софистъ» (238) при изслѣдованіи о возможности заблужденія.

*

при этомъ вездѣ одно и то же, ибо что бы ни мыслилось нами въ частности, какъ бытіе,—признакъ бытія одинаковъ во всемъ. «Бытіе» есть, такимъ образомъ, послѣдній продуктъ абстракціи, сравнивающей единичныя содержанія мысли; только оно и остается если отвлечь всякое различіе изъ опредѣленій содержанія дѣйствительности [1]). Отсюда вытекаетъ, какъ основное ученіе элейцевъ, что только Единое и есть абстрактное бытіе.

Этимъ тощимъ предложеніемъ ἔστιν εἶναι (существуетъ бытіе) философія Парменида была бы закончена, если бы, съ одной стороны, изъ этого опредѣленія понятія не вытекали нѣкоторые, прежде всего отрицательные, предикаты существующаго (бытія) (которые могутъ быть положительно формулированы только дисъюнктивнымъ путемъ) и если бы, съ другой стороны, философъ не уклонился въ сторону отъ строгаго вывода изъ своего собственнаго постулата.

Что касается перваго, то по отношенію къ бытію слѣдуетъ отрицать всякое временное и качественное различіе. Оно не произошло и непроходящее; оно не было и не будетъ, но существуетъ только въ безвременной вѣчности [1]). Вѣдь время не есть нѣчто различное отъ существующаго, въ чемъ существующее какъ бы впервые было и измѣнялось [2]). Но бытіе также и неизмѣняемо, насквозь однородно въ себѣ по качеству и единственно. Оно также не имѣетъ множественности, но есть только Единое, которое есть единственное недѣлимое [3]), абсолютное міровое бытіе. Всякая множественность, всякое качественное различіе, всякое возникновеніе, измѣненіе въ себѣ и исчезновеніе исключены изъ истиннаго бытія. Въ этомъ отношеніи Парменидъ довелъ понятіе бытія до полной ясности и рѣзкости.

Однако эта абстрактная *онтологія*, все-таки, смѣшивается у великаго элейца съ данными содержанія внутренняго и внѣшняго опыта, и это происходитъ въ двухъ направленіяхъ, зави-

---

[1]) Этотъ ходъ мыслей, который повторился у новоплатоновцевъ, у Спинозы и т. д., неизбѣженъ, когда «бытіе» принимается въ смыслѣ признака въ понятіи «существующихъ вещей». Ср. *Kant*, Kr. d. r. Vern. (Kehrb.) 471 и сл.

[2]) V. 59 и сл., особенно 61 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν ξυνεχές.

[3]) V. 96 οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος. Это направлено, можетъ быть, противъ космогоній, а, можетъ быть, также противъ опредѣленныхъ во времени степеней развитія міра у Гераклита.

[4]) V. 78.

сящихъ отъ того способа, которымъ Парменидъ получилъ понятіе бытія изъ тожества объекта мышленія съ самимъ мышленіемъ. То бытіе, къ которому, по наивному способу представленія, относится мышленіе, какъ къ своему необходимому содержанію, — есть вещественная дѣйствительность. Поэтому бытіе Парменида отожествляется съ абсолютной вещественностью. И полемика противъ признанія несуществующаго получаетъ, такимъ образомъ, новый оборотъ: ὄν (существующе) совпадаетъ съ πλέον (полное), μὴ ὄν (несуществующее) съ κενόν (пустое), и элейцы учатъ: пустое пространство не существуетъ. Именно поэтому то бытіе недѣлимо, поэтому же оно также и неподвижно [1], и наряду съ качественной перемѣной исключаетъ также и всякую перемѣну мѣста. Эта абсолютная вещественность поэтому же и не безконечна (ἀτελεύτητον), но есть конечное въ себѣ, неизмѣнно опредѣленное бытіе [2], ограниченное въ себѣ, какъ равномѣрно округленный, однородный, неизмѣняемый шаръ [3].

Но, съ другой стороны, для Парменида опять-таки нѣтъ бытія, которое не было бы сознаніемъ, не было бы мыслимымъ: τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα (одно и то же мышленіе и то, о чемъ мыслится, ст. 94). Какъ для Ксенофана, такъ и для него въ этомъ мірѣ-божествѣ, въ абстрактномъ бытіи, вполнѣ совпадаютъ вещественность и духовность: τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα (ибо полное и есть мысль, ст. 149).

Нельзя поэтому назвать систему элейцевъ ни матеріалистической, ни идеалистической, такъ какъ эти термины только тогда имѣютъ смыслъ, когда вещественность и духовность уже мыслились сперва, какъ различныя основныя формы дѣйствительности. Элеизмъ скорѣе такая онтологія, которая по своему содержанію настолько придерживается наивной точки зрѣнія на

---

[1]) V. 80 и сл. 85: τ'ωὐτόν τ'ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται.

[2]) V. 88. Безъ сомнѣнія, Парменидъ выступаетъ здѣсь противъ милетскаго ученія объ ἄπειρον (безконечное), во всевозможныхъ его отношеніяхъ. Но отнюдь не необходимо принимать, что въ противоположеніи πέρας'а (предѣла) и ἄπειρον'а (безпредѣльнаго) ему должны были предшествовать числовыя изслѣдованія пиѳагорейцевъ. Нѣтъ ни малѣйшаго слѣда этого у Парменида. Обратно, нѣтъ ничего невозможнаго, что эта противоположность элейца всѣмъ предшественникамъ сдѣлала для пиѳагорейцевъ эту пару идей настолько важной, что они приняли ее въ число своихъ основныхъ противоположностей. — У Парменида дѣйствовало, безъ сомнѣнія, то чисто греческое представленіе, въ силу котораго совершеннымъ считалось только измѣримое и само по себѣ опредѣленное, а никакъ не безмѣрное и неопредѣленное. Кажется, Мелиссъ отступилъ отъ этой точки зрѣнія на цѣнность (ср. § 20), чѣмъ и приблизился опять къ Анаксимандру.

[3]) V. 102 и сл.

тожественность вещественнаго и духовнаго, что даже возводитъ ее въ принципъ.

Но еще болѣе, чѣмъ у Ксенофана, выступаетъ въ ученіи Парменида тотъ своеобразный результатъ, что принципъ, выработанный подъ вліяніемъ потребности познать міръ путемъ мышленія изъ понятій, оказывается совершенно негоднымъ къ этому: это элейское понятіе бытія такъ мало пригодно къ пониманію и разъясненію эмпирическаго міра, что скорѣе вообще отрицаетъ послѣдній. Всякая множественность и различіе, всякое возникновеніе, бываніе и исчезновеніе для Парменида только обманчивая видимость—невѣрныя названія, которыя смертные дали истинному бытію [1]). Источникъ этого обмана элеецъ искалъ (не сознавая, какъ кажется, что онъ запутывался такимъ образомъ въ заколдованномъ кругѣ) въ чувственныхъ воспріятіяхъ; и онъ предостерегалъ противъ ихъ обманчивости [2]), причемъ объявлялъ съ гораздо большимъ удареніемъ, чѣмъ Гераклитъ (хотя исходя при этомъ изъ вполнѣ противоположнаго основанія), что истину должно искать только въ мышленіи изъ понятій (λόγος), но отнюдь не въ чувствахъ. Его онтологія представляетъ образчикъ вполнѣ сознательнаго раціонализма, исключающаго всякій опытъ и даже отрицающаго его содержаніе.

Несмотря на это, Парменидъ думалъ (можетъ быть, въ виду требованій своего научнаго кружка въ Элеѣ), что онъ не долженъ уклоняться отъ изложенія ученій физики, и, такимъ образомъ, вторая часть его дидактическаго стихотворенія [3]) даетъ родъ гипотетической и проблематической физики. Послѣдняя, хотя она принципіально и поставлена непосредственно рядомъ съ онтологіей первой части, однако, не ограничивается простымъ воспроизведеніемъ «человѣческихъ сужденій» о представляющихся чувствамъ множественныхъ и измѣняемыхъ вещахъ, а истолковываетъ эти вещи такъ, какъ бы, по предположеніямъ Парменида, онѣ должны были представляться, если бы вообще множественность, подвижность и измѣняемость могли быть признаны реальными. А тогда прежде всего потребовалось бы, чтобы рядомъ съ существующимъ мыслилось, какъ реальное, также и несуще-

[1]) V. 98 и сл. Поправка ὄναρ вм. ὄνομ' (ст. 88 *Gladisch*) рушится, между прочимъ, въ силу того обстоятельства, что развившаяся именно изъ элеизма софистика и эристика говорила съ особенной любовью о множествѣ именъ для одного бытія (§ 28).

[2]) V. 54 и сл.

[3]) V. 18—30; 33—37; 110 и сл.

ствующее [1]), и изъ взаимнаго вліянія обоихъ выводились разнородность и процессъ возникновенія отдѣльныхъ вещей. Эта физическая теорія Парменида есть, такимъ образомъ, дуализмъ, теорія противоположностей; и если она уже этимъ однимъ живо напоминаетъ Гераклита, то еще болѣе согласуется съ нимъ въ томъ, что отожествляетъ существующее съ свѣтомъ, а несуществующее съ ночью [2]). Если затѣмъ эта пара противоположностей отожествляется съ другими парами: тонкое и густое, легкое и тяжелое, огонь и земля, то тутъ, конечно, принято во вниманіе еще и ученіе Анаксимандра; но, съ другой стороны, все-таки вполнѣ признано и ученіе Гераклита, которое противоположило всѣмъ прочимъ элементамъ—огонь, какъ опредѣляющій, образующій элементъ. Если поэтому Парменидъ, вѣроятно, и не опредѣлялъ отношеніе этихъ двухъ противоположностей, какъ отношеніе дѣятельнаго и страдательнаго принципа, то все-таки Аристотель, который именно истолковываетъ дѣло такимъ образомъ (Met. I, 3, 984, b, 1), правъ въ томъ отношеніи, что для Парменида «существующій» огонь навѣрное имѣлъ значеніе оживляющаго, побуждающаго принципа въ противоположность «несуществующей» темнотѣ.

О различныхъ частностяхъ ученія Парменида, которыя, къ тому же, переданы лишь крайне отрывочно, можно замѣтить немногое. И у него центръ тяжести лежитъ въ метафизикѣ. Скудно сохранившіяся извѣстія доказываютъ, что онъ пытался почерпнутый изъ всеобщей онтологіи дуализмъ провести довольно искусственно въ деталяхъ, всестороннее выясненіе которыхъ онъ взялъ на себя [3]); въ частностяхъ, однако, онъ присоединяется къ прежде найденнымъ теоріямъ, не дѣлая существенныхъ успѣховъ въ физическихъ изслѣдованіяхъ. Его астрономическія представленія до такой степени согласуются съ представленіями пиѳагорейцевъ, съ которыми онъ, безъ сомнѣнія, приходилъ въ соприкосновеніе, что нужно принять за достовѣрное зависимость отъ нихъ элейца въ этомъ отношеніи [4]).

---

[1]) На это оперся впослѣдствіи атомизмъ, который, съ точки зрѣнія физики, послѣдовательнѣе, чѣмъ самъ Парменидъ, разсматривалъ небытіе, пустое пространство, какъ реальное: ср. § 23.

[2]) V. 122 и сл.

[3]) V. 120.

[4]) Ср. подробнѣе у *Zeller*'а I[4], 525. То обстоятельство, что при этомъ у Парменида нѣтъ ни малѣйшаго свѣдѣнія о такъ-называемой теоріи чиселъ, доказываетъ позднѣйшее происхожденіе этого философскаго уче-

На происхожденіе человѣка онъ держался того же взгляда, какъ до него Анаксимандръ, а послѣ него Эмпедоклъ. Въ остальномъ — исключая нѣкоторыя замѣчанія о порожденіи и т. д.—есть свѣдѣнія только объ его ученіи объ ощущеніяхъ. Объ этомъ онъ училъ, какъ и Гераклитъ, что изъ обоихъ основныхъ веществъ, содержащихся и въ человѣкѣ, каждое ощущаетъ родственное ему во внѣшнемъ мірѣ. Такимъ образомъ, въ живомъ человѣкѣ теплое ощущаетъ огненную жизненную связь вещей, точно также и въ трупѣ холодное, неподвижное тѣло еще продолжаетъ познавать однородное съ нимъ въ томъ, что окружаетъ его. И онъ думалъ, что смѣшеніемъ этихъ обоихъ элементовъ въ каждомъ человѣкѣ опредѣляются также его представленія и степень проницательности [1]).

Нѣтъ никакого основанія сомнѣваться въ исторической вѣрности сообщенія Платона [2]), что Парменидъ въ старости пришелъ въ Аѳины, гдѣ его видѣлъ молодой Сократъ; данныя діалога «Парменидъ», который соединяетъ съ этимъ фикцію разговора между Парменидомъ и Сократомъ [3]), тоже не лишены правдоподобности. Слѣдуя имъ, Парменидъ родился, приблизительно, въ 515 г. Онъ происходилъ изъ знатной фамиліи, и его знакомство съ пиѳагорейцами достаточно засвидѣтельствовано [4]), точно также и знакомство съ Ксенофаномъ [5]), съ которымъ онъ въ своемъ родномъ городѣ Элеѣ опредѣлилъ направленіе дѣятельности научнаго кружка. Парменидъ оказывалъ рѣшительное вліяніе [6]) и на политическую жизнь этого новооснованнаго города, ибо онъ и вообще характеризуется, какъ серьезный, значительный и нравственно высокій человѣкъ [7]). Его сочиненіе написано около 470 года или немного позже; оно служитъ отвѣтомъ на сочиненіе Гераклита и въ тоже время стимуломъ къ развивающимся вскорѣ послѣ этого ученіямъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая (гл. III). Оно представляетъ въ стихотворной формѣ единственное въ своемъ родѣ тѣсное сліяніе абстрактнаго развитія мыслей и поэтически-пластичной фантазіи. Изъ сохранившихся отрывковъ большая часть приходится на первый онтологическій отдѣлъ стихотворенія, который былъ, можетъ быть, также озаглавленъ περὶ φύσεως (о природѣ). Отрывки собрали и обработали (кромѣ Karsten'a и Mullach'a) *Am. Peyron* (Parmenidis et Empedoclis fragmenta, Leipz. 1810) и *Heinr. Stein* (Symb. philol. Bonn. in hon. Ritschl, Leipz. 1864, стр. 763 и сл.). Ср. *Vatke*, Parmenidis Veliensis doctrina, Berlin 1844. *A. Bäumker*, Die Einheit des P.'schen Seins (Jahrb. f. kl. klass. Phil. 1886; 541 и сл.).

нія пиѳагорейцевъ, математическія и астрономическія изслѣдованія которыхъ очевидно предшествовали метафизическимъ: ср. § 24.

[1]) V. 146 и сл.

[2]) Theaet. 183 e.

[3]) Parmenides 127 b. ср. Sophist. 217 c.

[4]) Diog. Laert. IX, 27. Strabo. 25, I, 1.

[5]) Arist. Met. 1, 5, 986b. 22.

[6]) Diog. Laert. IX, 23 по Спевзиппу.

[7]) Plat. Theaet. 183 e.; ср. Soph. 237 a и Parm. 127 b.

§ 20. Между тѣмъ какъ Парменидъ дѣлалъ во всякомъ случаѣ еще значительную уступку обыденному представленію о множественности и измѣняемости вещей, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что выставилъ свою гипотетическую физику, другъ и ученикъ его *Зенонъ* изъ Элеи принялся за опроверженіе этого обыденнаго воззрѣнія, желая такимъ путемъ косвенно подтвердить ученіе своего учителя объ единствѣ и неизмѣняемости существующаго. Навыкъ къ абстрактному мышленію, утвержденный Парменидомъ, сказывается здѣсь у ученика въ видѣ полнаго устраненія господствовавшей прежде склонности къ физическимъ научнымъ изслѣдованіямъ. Зенонъ стремится не къ тому, чтобы усвоить или понять [1]) эмпирическую дѣйствительность, но только къ тому, чтобы защитить парадоксы своего учителя посредствомъ разныхъ операцій надъ понятіями. Поэтому, когда онъ стремится раскрыть противорѣчія, заключающіяся въ обыденномъ мнѣніи о множественности и измѣняемости вещей, онъ пользуется (еще одностороннѣе, чѣмъ Парменидъ) не фактическими, эмпирическими, но только формальными и логическими аргументами.

Это прежде всего видно изъ употреблявшейся Зенономъ (какъ кажется, впервые методически и съ виртуозностью) формы веденія доказательства, которое посредствомъ постояннаго повторенія противорѣчивыхъ дѣленій старается опровергнуть всевозможные способы пониманія и защиты оспариваемаго понятія тѣмъ, что вездѣ приводитъ ихъ подъ конецъ къ явнымъ противорѣчіямъ. На основаніи остроумнаго примѣненія этого логическаго аппарата, который выставляетъ на видъ, что все доказательство, взятое цѣликомъ, управляется закономъ противорѣчія, можно предположить, что у Зенона у перваго явилась ясная мысль о формально-логическихъ отношеніяхъ; и онъ былъ уже Аристотелемъ обозначенъ, какъ изобрѣтатель *діалектики* [2]).

Всѣ же трудности, которыя Зенонъ, слѣдуя этому методу, открываетъ въ понятіяхъ множественности и движенія, относятся къ безконечности пространства и времени, и именно частью къ безконечно большому, частью къ безконечно малому. Но въ концѣ концовъ онѣ доказываютъ всего только невозможность представлять непрерывныя величины пространства и времени разложен-

[1]) О немногихъ и маловажныхъ примѣчаніяхъ, происходящихъ большею частью вслѣдствіе смѣшенія, которыя говорятъ, какъ будто, противъ, см. *Zeller* I⁴, 538 Прим.

[2]) Diog. Laert. VIII, 57.

ными на раздѣльныя части, т.-е. доказываютъ невозможность мыслить законченной ту безконечность, которая появляется отъ процесса нашихъ представленій. По этой то причинѣ зеноновскія апоріи (затрудненія) не могли найти строгаго опроверженія, пока затронутыя въ нихъ вполнѣ реальныя и трудныя проблемы не разсматривались съ точки зрѣнія исчисленія безконечно малыхъ величинъ.

Ср. Arist. Phys. var. loc. съ комментаріями Симплиція. — *Bayle*, Dict. hist. et crit. ст. Zénon. — *Herbart*, Einleitung in die Philos. § 139; Metaphysik § 248.—*Hegel*, Gesch. d. Philos. W. W. XIII, 312 и сл.—*Wellmann*, Z's. Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, Frankfurt a. O. 1870.—*C. Dunan*, Z. E. argumenta, Thèse, Nantes 1884.

Доказательствъ, выведенныхъ Зенономъ противъ *множественности* существующаго—два, и они относятся частью къ величинѣ, частью къ числу существующаго. Если существующее состоитъ изъ многаго, то по величинѣ оно должно быть, съ одной стороны, безконечно малымъ, съ другой—безконечно большимъ. Первое—потому, что совокупность какого угодно множества частей, изъ которыхъ каждая сама, какъ недѣлимая, не имѣетъ никакой величины, въ свою очередь, не можетъ составить никакой величины. Второе же—потому, что соединеніе двухъ частей предполагаетъ между ними границу, которая, какъ нѣчто реальное, сама должна имѣть тоже пространственную величину и быть поэтому отдѣленной отъ обѣихъ частичекъ границами, по отношенію къ которымъ имѣетъ мѣсто то же самое разсужденіе и т. д. Также и по числу существующее, еслибъ оно было многимъ, должно было бы мыслиться какъ конечнымъ, такъ и безконечнымъ. Первое — потому, что оно существуетъ въ такомъ количествѣ, сколько его есть, не болѣе и не менѣе. Второе же—потому, что двѣ различныя существующія вещи должны быть раздѣлены границей, которая сама, какъ нѣчто третье, отлична отъ нихъ и отдѣлена отъ обѣихъ четвертымъ и пятымъ и т. д. до безконечности [1]).

Вѣроятно, да и хронологически также весьма возможно, что эти доказательства уже были направлены противъ зачатковъ атомистики (§ 23): они должны показать, что міръ не можетъ мыслиться составленнымъ изъ атомовъ. Далѣе въ пользу этого говоритъ еще то обстоятельство, что полемика Зенона, на-

---

[1]) Вторую часть аргументаціи, которая по существу, слѣдовательно, одна и та же въ обоихъ доказательствахъ, древніе называли аргументомъ ἐκ διχοτομίας (изъ двучленнаго дѣленія), причемъ, такимъ образомъ, дихотомія принимается не въ логическомъ, но въ первоначальномъ физическомъ смыслѣ.

правленная противъ представленія объ измѣняемости существующаго, касалась только κίνησις (движенія), а не ἀλλοίωσις (качественнаго измѣненія): атомизмъ же утверждаетъ только первое и отрицаетъ послѣднее. Присоединяется сюда и то, что третій аргументъ противъ множественности существующаго, который Зенонъ, какъ кажется, болѣе намѣтилъ, чѣмъ развилъ, получаетъ смыслъ только въ полемикѣ противъ атомистовъ, которые хотятъ вывести качественныя опредѣленности изъ взаимнаго вліянія атомовъ; это такъ-называемый соритъ, по которому будто бы является непонятнымъ, какъ мѣра зерна можетъ произвести шумъ, котораго не производитъ ни одно изъ отдѣльныхъ зеренъ. Противъ атомизма направлена, вѣроятно, и другая аргументація Зенона, не касающаяся ни множественности, ни движенія существующаго, но реальности пустаго пространства, что имѣло значеніе для атомистовъ, какъ возможность предположенія движенія. Именно Зенонъ показалъ, что если существующее должно быть мыслимо въ пространствѣ, то это пространство, какъ нѣчто дѣйствительное, само опять-таки должно быть мыслимо въ другомъ пространствѣ и т. д. до безконечности.

Съ другой стороны употребленіе, которое Зенонъ дѣлаетъ изъ категорій безконечнаго и конечнаго, неограниченнаго и ограниченнаго, указываетъ, какъ кажется, на отношеніе къ пиѳагорейцамъ (§ 24), въ изслѣдованіяхъ которыхъ эти понятія играли большую роль. Ср. однако § 19 и 24.

Противорѣчіе въ понятіи *движенія* Зенонъ пробовалъ представить четырьмя различными путями: 1) невозможностью пробѣжать пространство опредѣленной величины, такъ какъ безконечная дѣлимость пространства, которое нужно пробѣжать, дѣлаетъ немыслимымъ начало движенія; 2) невозможностью пробѣжать пространство съ подвижной границей, такъ какъ въ продолженіи каждаго конечнаго момента, въ который пробѣгается разстояніе, цѣль, хотя бы на сколько-нибудь, да подвинулась впередъ (Ахиллесъ, который не можетъ догнать черепахи); 3) безконечною малостью величины движенія втеченіе одного момента, такъ какъ тѣло, находящееся въ движеніи, находится въ продолженіи каждаго отдѣльнаго момента времени въ извѣстномъ мѣстѣ, т.-е. покоится (покоющаяся стрѣла); 4) относительностью величины движенія, такъ какъ движеніе экипажа кажется имѣющимъ различную скорость, смотря по тому, измѣряется-ли оно по удаленію отъ стоящаго экипажа или отъ удаляющагося въ противоположномъ направленіи.

О жизни Зенона извѣстно мало. Если даже считать, что точныя числовыя данныя, выставленныя въ діалогѣ «Парменидъ», измышлены, а данныя древнихъ, относящіяся къ ἀκμή (времени процвѣтанія), недостовѣрны, то все же несомнѣнно, что онъ былъ много что однимъ поколѣніемъ моложе Парменида, и не будетъ ошибкой опредѣлить его жизнь, длившуюся 60 лѣтъ, приблизительно, между годами 490—430. Поэтому его можно признать современ-

никомъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Филолая, и вполнѣ возможно, что онъ, именно въ противоположность ихъ преобразованіямъ, удержалъ ученіе о бытіи Парменида во всей его идеальной абстрактности. Его ξύγγραμμα (сочиненіе), упоминаемое у многихъ, было составлено въ прозѣ и — соотвѣтственно своему формальному схематизму—раздѣлено на главы, въ которыхъ отдѣльныя ὑποθέσεις (предположенія) были доказаны чрезъ deductio ad absurdum [1]. Если они были изложены—соотвѣтственно своему полемическому характеру — въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ [2], то вполнѣ возможно, что здѣсь лежало начало такъ богато развившейся впослѣдствіи философской литературы діалоговъ [3].

Менѣе значенія [4]) имѣетъ *Меллисъ* изъ Самоса. Не будучи родомъ изъ Элеи, онъ и не вполнѣ послѣдовательный приверженецъ ученія Парменида о бытіи. Какъ нѣсколько младшій, онъ уже соприкасается съ эклектическимъ теченіемъ (§ 25), въ которомъ прежнія противоположности начали стушевываться. Въ главномъ онъ, конечно, несомнѣнно защищаетъ основной принципъ элейцевъ, и именно — въ такомъ видѣ, что явно выступаетъ противъ Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и частью также противъ милетской физики; но, съ другой стороны, онъ со своимъ ученіемъ о безконечности Единаго стоитъ въ такой рѣзкой противоположности къ Пармениду и въ такой ясной связи съ Анаксимандромъ, что является какъ разъ посредствующимъ звеномъ между обоими. Форма его аргументацій носитъ на себѣ слѣды выработаннаго Зенономъ діалектическаго схематизма. Придерживаясь этой формы, Меллисъ доказываетъ, что бытіе: 1) вѣчно, потому что оно не можетъ произойти ни изъ существующаго, ни изъ несуществующаго и не можетъ перейти ни въ существующее, ни въ несуществующее; 2) безконечно (ἄπειρον—безпредѣльно), т.-е. безъ начала и конца и въ пространствѣ, и во времени; 3) единично, такъ какъ многія бытія ограничивали бы другъ друга въ пространствѣ или во времени; 4) неизмѣняемо, т.-е. лишено движенія и разныхъ состояній, такъ какъ каждое измѣненіе содержитъ въ себѣ въ нѣкоторомъ родѣ возникновеніе и исчезновеніе, а каждое движеніе предполагаетъ пустое пространство, которое не можетъ быть мыслимо существующимъ. Отсюда ясно, что Аристотель справедливо нашелъ, будто Меллисъ понималъ ἕν (единое) болѣе матеріально, чѣмъ Парменидъ. Но совершенно непонятно, что именно Мелиссъ выигралъ такимъ приближеніемъ къ милетской физикѣ, такъ какъ онъ все-таки

[1]) Plat. Parm. 127 c. и сл. Simpl. Phys. 30 r. 139, 5.

[2]) Arist. περὶ σοφ. ἐλέγχ. 10, 170b. 22.

[3]) Diog. Laert. III, 48.

[4]) Arist. Met. I. 5, 986b 27. Phys. I. 3 186a 8 περὶ σοφ. ἐλέγχ. 5, 167b 13.

отрицалъ по отношенію къ бытію всякую измѣняемость. И такимъ образомъ его ученіе является безпринципнымъ сліяніемъ разныхъ точекъ зрѣнія.

Мелиссъ, сынъ Итагена, былъ тотъ наварxъ, подъ предводительствомъ котораго самосскій флотъ побѣдилъ аѳинянъ въ 442. г. Его личныя отношенія къ школѣ элейцевъ не выяснены. Его ξύγγραμμα (сочиненіе) (περὶ φύσεως—о природѣ или περὶ τοῦ ὄντος—о существующемъ—Simpl. u. Suidas) было написано въ прозѣ. — Ср. *F. Kern*, Zur Würdigung des M., Stettin 1880. *A. Pabst*, De M. P. fragmentis (Bonn 1889).—*M. Offner*, Zur Beurtheilung des M. (Arch. für Gesch. der Philosop. IV, 12 и сл.).

Посредствомъ полемики Зенона основной характеръ философіи элейцевъ получилъ наияснѣйшее выраженіе: она была логически послѣдовательнымъ проведеніемъ (неизбѣжнаго для нашего мышленія) понятія бытія, которое, само по себѣ—одно, еще недостаточно для пониманія и объясненія эмпирической дѣйствительности. Ему противополагается положеніе Гераклита, что сущность вещей должно искать въ законосообразномъ процессѣ вѣчнаго измѣненія. Одно изъ этихъ ученій чисто онтологическое: оно знаетъ только одно непроисшедшее и неизмѣняемое бытіе и отрицаетъ реальность множественности и быванія, не объясняя даже ихъ видимости. Другое—чисто генетическое: оно фиксируетъ впечатлѣніе быванія и его пребывающихъ формъ, не удовлетворяя потребности связать его съ окончательнымъ итогомъ дѣйствительности. Но понятіе бытія есть мысленно-необходимый постулатъ, а бываніе—неотрицаемый фактъ. Поэтому изъ противоположности этихъ двухъ ученій развивается для эллинской науки вполнѣ ясное пониманіе той задачи, которая въ неопредѣленномъ видѣ лежала уже и въ основѣ перваго очерка понятія ἀρχή (первоначала): объяснить бываніе изъ бытія.

3. Примиряющія попытки.

Эта задача порождаетъ множество философскихъ ученій, которыя лучше всего могутъ быть опредѣлены, какъ попытки примиренія между мотивами мышленія Гераклита и элейцевъ, причемъ эти ученія въ одно и то же время и физическаго, и метафизическаго характера, А это зависитъ отъ того, что они всѣ стремятся такъ преобразовать понятіе бытія элейцевъ, чтобы

при его помощи становился понятнымъ законосообразный процессъ биванія, мыслимый въ духѣ Гераклита.

Къ рѣшенію этой задачи представляются два пути: одинъ исходящій отъ Парменида, другой отъ Гераклита. Непригодность понятія бытія элейцевъ къ объясненію эмпирической множественности и измѣняемости явленій существеннымъ образомъ зависѣла отъ его признаковъ единичности и пространственной неподвижности. Отказавшись отъ послѣднихъ, можно было тѣмъ крѣпче держаться за другіе признаки — невозникаемость, неразрушимость, качественную неизмѣняемость, и съ помощью пространственнаго движенія объяснить изъ множественности существующаго — биваніе и измѣненіе. Въ этомъ направленіи идутъ ученія *Эмпедокла*, *Анаксагора* и *атомистовъ*. Имъ общи *множественность* субстанцій и *механическій* способъ объясненія, по которому возникновеніе, измѣненіе и исчезновеніе эмпирическихъ вещей должны быть выводимы единственно изъ движеній этихъ, самихъ по себѣ неизмѣняемыхъ, субстанцій. Въ этомъ отношеніи они представляютъ крайнюю противоположность къ гилозоистическому монизму милетцевъ. Эти три системы опять-таки различаются между собой частью по количеству и качеству субстанцій, частью различнымъ пониманіемъ отношенія этихъ субстанцій къ движенію и двигающей силѣ.—Съ другой стороны, недостатокъ ученія Гераклита состоялъ въ томъ, что оно хотя и установило ритмъ биванія, но не сохранило никакого бытія, которое входило бы въ эти измѣненія. Гераклитъ не призналъ за бытіе ни эмпирическое вещество, ни абстрактно—мыслимую вещь; поэтому онъ ничего не признавалъ за бытіе. Но когда Парменидъ показалъ, что мышленіе все же неоспоримо предполагаетъ бытіе, нужно было попытаться придать характеръ бытія тѣмъ отношеніямъ и формамъ взаимодѣйствія, которыя Гераклитъ оставилъ, какъ единственно непреходящее. Эту попытку сдѣлали *пиѳагорейцы* посредствомъ своего своеобразнаго ученія о числахъ.

Такимъ образомъ, эти четыре попытки примиренія возникаютъ въ одно и то же время вслѣдствіе одной и той же потребности; ихъ иниціаторы почти однихъ лѣтъ. Этимъ объясняется не только множество родственныхъ и сходныхъ чертъ въ этихъ ученіяхъ, но также и то обстоятельство, что они, какъ кажется, часто, и именно при полемикѣ, прямо имѣли другъ друга въ виду. Это въ то же время служитъ доказательствомъ живости научнаго интереса и

литературнаго обмѣна, той живости, которая уже въ серединѣ пятаго столѣтія охватила культурную жизнь грековъ во всемъ ея объемѣ.

Эта тенденція къ примиренію, послужившая основаніемъ для избраннаго здѣсь сопоставленія, признается почти всѣми по отношенію къ первымъ тремъ попыткамъ, хотя и тутъ, съ одной стороны Анаксагоръ, вслѣдствіе излишне высокой оцѣнки его ученія о νοῦς'ѣ (разумѣ), обыкновенно выставляется еще въ особенномъ свѣтѣ (Гегель, Целлеръ, Ибервегъ), а съ другой же стороны, атомизмъ старались (Шлейермахеръ, Риттеръ) непремѣнно присоединить къ софистикѣ. Срав. въ соотвѣтств. мѣстахъ § 22 и 23. Напротивъ, такой взглядъ на положеніе пиѳагорейцевъ высказалъ до сихъ поръ только *Strümpell* (стр. 79, и сл.). Правда, Брандисъ излагаетъ пиѳагореизмъ тоже въ самомъ концѣ передъ софистикой, но какъ направленіе, идущее самостоятельно наряду съ другими. Подробности въ § 24.

§ 21. Первая и самая несовершенная изъ этихъ попытокъ примиренія—попытка *Эмпедокла*. Онъ исходитъ буквально изъ положенія Парменида, что не можетъ быть возникновенія и исчезновенія въ собственномъ смыслѣ; но въ то же время онъ стремится объяснить фактъ кажущагося возникновенія и исчезновенія. И онъ находитъ это объясненіе въ томъ, что каждое возникновеніе надо разсматривать какъ *смѣшеніе*, а каждое исчезновеніе, какъ *раздѣленіе* первичныхъ веществъ [1]). Эти основныя вещества онъ называетъ ῥιζώματα πάντων (корни всего); онъ, какъ кажется, еще не употреблялъ принятаго впослѣдствіи выраженія στοιχεῖα (стихіи). Такимъ образомъ, элементамъ принадлежатъ предикаты – невозникаемости, непреходимости и неизмѣняемости. Они—вѣчное бытіе; а разнородность и смѣна отдѣльныхъ вещей должна быть объясняема посредствомъ пространственнаго движенія, въ силу котораго эти элементы смѣшиваются другъ съ другомъ въ различныхъ отношеніяхъ.

Поэтому, Эмпедоклу, принадлежитъ, повидимому, первенство въ образованіи столь важнаго для развитія естествознанія *понятія объ элементѣ*, какъ объ однородномъ веществѣ, качественно неизмѣняемомъ и доступномъ только измѣненіямъ состояній движенія и механическимъ дѣленіямъ. Онъ дошелъ до этого понятія вслѣдствіе стремленія сдѣлать парменидовское понятіе бытія пригоднымъ для объясненія природы. Гораздо менѣе удачнымъ, хотя столь же важнымъ по своему историческому вліянію, было воззрѣніе, которое Эмпедоклъ составилъ себѣ о числѣ

---

[1]) Plut. plac. 1, 30. (Dox. 326): φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φυσις δ'ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρωποισιν.

и существѣ этихъ элементовъ. Онъ выставилъ знакомые четыре элемента: землю, воду, воздухъ и огонь.

Выборъ этихъ четырехъ основныхъ веществъ проистекалъ у Эмпедокла не изъ систематическаго разсмотрѣнія вещей, какъ это было у Аристотеля, который утвердилъ это ученіе и сдѣлалъ его всеобщимъ достояніемъ всей литературы, но, какъ кажется, изъ того, что онъ одинаково принималъ во вниманіе всѣ предшествовавшія натурфилософскія теоріи: вода, воздухъ, огонь играли роль первичныхъ матерій у іонійцевъ, земля же—въ гипотетической физикѣ элейцевъ. Послѣднюю напоминаетъ, кромѣ того, и то, что Эмпедоклъ [1]) противопоставилъ огонъ тремъ другимъ и, такимъ образомъ, возвратился къ обусловленному (§ 19) Гераклитомъ дѣленію на двое. При всемъ томъ четверичное число элементовъ содержитъ въ себѣ нѣчто произвольное и потому незрѣлое, какъ это и видно изъ поверхностной характеристики, которую агригентинецъ далъ отдѣльнымъ элементамъ [2]).

А какъ надо мыслить происхожденіе различныхъ качествъ отдѣльныхъ вещей изъ смѣшенія этихъ четырехъ основныхъ веществъ, объ этомъ Эмпедоклъ, по всей вѣроятности, не могъ ничего высказать: вѣдь объяснимыми такимъ путемъ еще могутъ казаться только количественныя отношенія и физическія состоянія тѣлъ, но не отдѣльныя качества. Поэтому Эмпедоклъ, повидимому, принималъ во вниманіе только первыя, когда описывалъ процессъ смѣшенія и раздѣленія такимъ образомъ, что, по его словамъ, части одного тѣла проникаютъ въ поры, т. е. во внутренніе промежутки другаго, или (при раздѣленіи) опять оттуда выходятъ [3]), или—когда онъ находилъ, что сродство, а вмѣстѣ съ нимъ и сила взаимнаго притяженія эмпирическихъ веществъ, зависитъ отъ соотвѣтствія (пространственныхъ формъ) между истеченіями одного и порами другаго тѣла. О качественномъ же различіи данныхъ въ опытѣ вещей онъ училъ лишь въ общемъ видѣ, что оно зависитъ отъ различія въ количествѣ, въ какомъ смѣшаны въ нихъ всѣ или только нѣкоторые изъ элементовъ.

Но чѣмъ болѣе Эмпедоклъ придавалъ четыремъ элементамъ характеръ *бытія* Парменида, тѣмъ менѣе могъ онъ въ нихъ самихъ искать основаніе для движенія, въ какомъ они должны были находиться по его теоріи смѣшенія и раздѣленія. Какъ

---

[1]) Arist. Met. I, 4, 985 a 32.—De Gen. et corr II, 3, 330 b, 19.

[2]) Ср. *Zeller* I[4], 690.

[3]) То, что это предположеніе требовало прерываемости въ строеніи перво-веществъ и едва-ли могло быть мыслимо безъ признанія пустаго пространства, которое онъ отрицалъ вмѣстѣ съ элейцами (fr. v. 91. Arist. de coelo IV, 2. 309a 19), это обстоятельство, повидимому, нисколько не затрудняло Эмпедокла.

чистое, неизмѣнное бытіе, элементы *не могутъ двигаться, но могутъ быть только двигаемы*. Поэтому, для объясненія міра его теорія наряду съ четырьмя первовеществами нуждается еще въ причинѣ движенія или *въ двигающей силѣ*. Только въ постановкѣ этой проблемы впервые выражается вполнѣ ясно противоположность Эмпедокла съ гилозоизмомъ милетцевъ. Онъ—первый мыслитель, въ ученіи котораго *сила* и *вещество* раздѣляются, какъ обособленныя міровыя потенціи. Вслѣдствіе того, что онъ, подъ вліяніемъ Парменида, мыслилъ понятіе матеріальнаго бытія такимъ образомъ, что въ немъ самомъ не можетъ быть найдено основаніе для его движенія, онъ долженъ былъ для объясненія біванія признать отличающуюся отъ вещества и двигающую его силу. Но если Эмпедоклъ и ввелъ этотъ дуализмъ въ научное мышленіе грековъ, то это произошло еще никакъ не въ строго идейной, но въ миѳически-поэтической формѣ, такъ какъ онъ призналъ за міровыя силы, вызывающія смѣшеніе и раздѣленіе міровыхъ веществъ, *любовь и ненависть*.

При этомъ миѳическій и поэтическій характеръ сказывается не только въ этомъ олицетворяющемъ названіи (которое, впрочемъ, Эмпедоклъ распространилъ и на элементы, подобно тому, какъ это было и въ дидактическомъ стихотвореніи Парменида), а также и въ томъ, что представленіе этихъ силъ не доходитъ до полной ясности понятія, но остается чувственнымъ образомъ. Хотя изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ его началъ (ἀρχαί) насчитывается въ общемъ до шести (Arist. de Gen. et corr. I, 1; 314a 16; Simpl. Phys, 6v 25, 21), и не видно вполнѣ ясно, чтобы онъ считалъ обѣ силы при случаѣ за тѣла, которыя примѣшаны, какъ такія, къ другимъ субстанціямъ,—однако, о способѣ осуществленія и дѣйствія дружбы и вражды онъ, очевидно, не составилъ себѣ точнаго представленія. Къ этому присоединяется еще то, что двойственность силъ явилась не только вслѣдствіе теоретической потребности выставить различныя причины для противоположныхъ явленій смѣшенія и раздѣленія, но также и вслѣдствіе разсмотрѣнія явленій съ точки зрѣнія ихъ цѣнности: причемъ дружба считалась причиной добра, а вражда—зла. Ср. Arist. (Met. I, 4 984 b. 32). Воззрѣніе Аристотеля опирается на предикаты, которые Эмпедоклъ придалъ [fr. v. 106 и сл.] φιλότης'у (дружбѣ, любви) и νεῖκος'у (враждѣ).

Итакъ, посредствомъ этихъ предположеній Эмпедоклъ достигъ объясненія биванія, хотя не такимъ образомъ, чтобы съумѣть понять, при помощи всеобщаго міроваго закона смѣшенія и раздѣленія, каждое отдѣльное явленіе безъ изъятія, но все-таки такъ, что онъ удовлетворялъ гераклитовскому требованію посредствомъ теоріи о всегда продолжающемся, періодически возвращающемся ходѣ развитія вещей. Именно, онъ училъ, что че-

тыре элемента, количества которыхъ онъ принималъ за равныя, попеременно то, послѣ полнаго и повсюду одинаковаго смѣшенія, раздѣляются до полнаго обособленія, вызываемаго появленіемъ νεῖκος'а (вражды), то посредствомъ φιλότης (дружбы) опять возвращаются изъ этого состоянія раздѣленія къ состоянію абсолютнаго проницанія. Отъ этого происходитъ круговоротъ четырехъ состояній міра, постоянно смѣняющихъ другъ друга: 1) неограниченное господство любви и полное объединеніе всѣхъ элементовъ,—названное Эмпедокломъ σφαῖρος (шаръ) и также обозначаемое, какъ τὸ ἕν (единое) или какъ θεός (богъ); 2) процессъ послѣдовательнаго раздѣленія вслѣдствіе сильнѣйшаго перевѣса νεῖκος'а (вражды); 3) абсолютное раздѣленіе всѣхъ четырехъ элементовъ вслѣдствіе всеобщаго господства вражды; 4) процессъ послѣдовательнаго новосмѣшенія вслѣдствіе усиленія перевѣса φιλότης'а (любви).

Ср. Arist. phys. VIII 1, 250 b. 26.

Ясно, что по этому представленію міръ отдѣльныхъ вещей является только во второй и въ четвертой фазѣ міроваго процесса, и что онъ каждый разъ характеризуется противоположностью и борьбой между смѣшивающимъ и раздѣляющимъ началомъ. Таково положеніе, которое получила основная мысль Гераклита въ эмпедокловскомъ поэтическомъ описаніи міра. Съ другой стороны, можно сказать, что обѣ части дидактическаго стихотворенія Парменида появляются здѣсь уже не въ видѣ противоположности бытія и видимости, но во взаимо-отношеніяхъ смѣняющихся состояній міра. Первая и третья фазы— акосмичны въ смыслѣ ученія элейцевъ; напротивъ, вторая и четвертая картины представляютъ міръ, наполненный πόλεμος'омъ (войной) Гераклита.

То, что намъ извѣстно о частностяхъ ученія Эмпедокла, указываетъ, повидимому, на то, что онъ разсматривалъ теперешнее состояніе міра съ точки зрѣнія той четвертой фазы, въ которой элементы, раздѣленные доселѣ ненавистью, превращаются обратно любовью въ состояніе сфероса. По крайней мѣрѣ, онъ училъ по отношенію къ мірообразованію, что раздѣленные элементы были приведены любовью въ смѣшивающее ихъ круговое движеніе, вслѣдствіе котораго, взамѣнъ первоначальнаго распредѣленія воздуха, когда онъ шарообразно охватывалъ цѣлое, огонь прорвался наверхъ, а воздухъ былъ оттѣсненъ внизъ, и по серединѣ осталась земля, смѣшанная съ водою въ видѣ ила. Такимъ образомъ произошли два полушарія: одно свѣтлое—огненное, другое темное—воздушное съ накрапленными частицами огня; они-то своимъ круговращательнымъ движеніемъ, происходящимъ вслѣдствіе напора воздуха, производятъ на землѣ день и ночь.

У Эмпедокла особенно замѣтны высоко развитыя (конечно, не безъ зависимости отъ пиѳагорейцевъ) астрономическія представленія объ освѣщеніи луны солнцемъ, о затмѣніяхъ, о наклонѣ эклиптики и т. д. и столь же любопытныя метеорологическія гипотезы.

Съ еще большимъ интересомъ занимался онъ органическимъ міромъ. Растенія онъ разсматриваетъ, какъ первые организмы и какъ одушевленныя, подобно животнымъ. Въ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ, гдѣ онъ уподобляетъ ихъ плодообразованіе зарожденію животныхъ, листья—волосамъ, перьямъ и чешуѣ, сказываются первые дѣтскіе зачатки сравнительной морфологіи. Сохранились извѣстія также объ его многочисленныхъ физіологическихъ наблюденіяхъ, особенно же о біологическихъ разсужденіяхъ, въ которыхъ онъ—до извѣстной степени уже въ духѣ современной теоріи приспособленія, хотя еще въ необыкновенно ребяческой формѣ—объяснялъ существованіе нынѣшнихъ способныхъ къ жизни организмовъ выживаніемъ изо всей массы безцѣльно образовавшихся созданій однѣхъ лишь цѣлесообразныхъ формъ [1]).

Отъ этого чисто механическаго происхожденія Эмпедоклъ не избавилъ и человѣка [2]), о физіологическихъ функціяхъ котораго онъ высказалъ множество отдѣльныхъ интересныхъ гипотезъ. Главную роль играетъ при этомъ кровь, которая была для него настоящимъ носителемъ жизни, и о которой онъ думалъ, что въ ней можно видѣть совершеннѣйшее смѣшеніе четырехъ элементовъ. Особенно интересно, что онъ и процессъ воспріятія и ощущенія понималъ по аналогіи со своей всеобщей теоріей взаимодѣйствія элементовъ: онъ объяснялъ его соприкосновеніемъ частицъ воспринимаемыхъ вещей съ частицами воспринимающихъ органовъ, причемъ или первыя должны проникнуть во вторыя, какъ при слухѣ, или вторыя въ первыя, какъ при зрѣніи. Такъ какъ вообще такое взаимодѣйствіе казалось ему тѣмъ тѣснѣе, чѣмъ однороднѣе были истеченія и поры, то онъ и выставилъ основное положеніе, что всѣ внѣшнія

---

[1]) Аристотель свелъ эту мысль, которая in nuce содержитъ всю нынѣшнюю теорію развитія, на такое отвлеченное выраженіе Phys. II, 8, 198 b 29: ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγένετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως. ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει κτλ.

[2]) Онъ, какъ кажется, удачно воспользовался въ этомъ смыслѣ сагами о центаврахъ и проч.

*

вещи познаются въ насъ однородными съ ними элементами. Этимъ въ извѣстной степени уже установлено было представленіе о человѣкѣ, какъ о микрокосмѣ, т.-е. какъ о мельчайшемъ смѣшеніи всѣхъ веществъ.

Отсюда для Эмпедокла вытекало, что все знаніе человѣка, получаемое посредствомъ воспріятія, зависитъ отъ смѣшенія элементовъ въ его тѣлѣ, особенно въ крови, и что, такимъ образомъ, духовныя свойства зависятъ отъ тѣлесныхъ. Но именно поэтому онъ и долженъ былъ, при случаѣ, жаловаться, какъ Ксенофанъ, на ограниченность человѣческаго познанія, а съ другой стороны — утверждать, какъ Гераклитъ и Парменидъ, что истинное знаніе проистекаетъ не изъ чувственнаго воспріятія, но только изъ мышленія (νοεῖν) и изъ разума (νοῦς) [1]).

Эмпедоклъ изъ Агригента, первый доріецъ въ исторіи философіи, вѣроятно, жилъ приблизительно между 490—430 гг. Онъ происходилъ изъ богатаго и уважаемаго рода, который въ борьбѣ партій города стоялъ на сторонѣ демократіи. Подобно отцу своему Метону, Эмпедоклъ выдавался какъ гражданинъ и государственный человѣкъ, но позднѣе долженъ былъ удалиться вслѣдствіе немилости своихъ согражданъ. Тогда онъ объѣздилъ Сицилію и Вел. Грецію, въ качествѣ врача и жреца, сопровождаемый славой чудотворца [2]). Затѣмъ объ его смерти передавались многія сказанія, какъ напр., извѣстное сказаніе о прыжкѣ его въ Этну. Во время своей религіозной дѣятельности онъ явился защитникомъ ученія о переселеніи душъ и проповѣдывалъ болѣе чистое, стоящее, какъ кажется, ближе къ культу Аполлона, представленіе о Богѣ. Содержаніе этихъ проповѣдей не соотвѣтствовало его натурфилософіи, но было гораздо болѣе похоже на ученіе Пиѳагора (§ 12). Послѣднее онъ навѣрное зналъ; даже все его поведеніе производитъ впечатлѣніе копіи съ Пиѳагора. Болѣе же близкая принадлежность къ пиѳагорейскому обществу невѣроятна уже въ силу его политическаго партійнаго положенія. И хотя Эмпедоклъ стоитъ до нѣкоторой степени особнякомъ (если не обращать вниманія на знакомство его съ ученіями Гераклита и Парменида, изъ которыхъ послѣдняго онъ, можетъ быть зналъ и лично), но, повидимому, онъ все-таки принадлежитъ къ значительной школѣ въ томъ смыслѣ, что его отмѣчаютъ, какъ одного изъ первыхъ представителей реторики [3]), такъ что онъ находится въ нѣкоторомъ отношеніи къ такъ-называемой сицилійской школѣ реторики, отъ которой раньше Горгія сохранились еще имена Коракса и Тизія [4]). Достовѣрно засвидѣтельствованы изъ стихотвореній Эмпедокла только περὶ φύσεως (о природѣ) и καθαρμοί (очищенія). Сохранившіеся немногіе отрывки собраны преимущественно *Sturz*'омъ (Leipzig 1805), *Karsten*'омъ (Amsterdam 1838), и *Stein*'омъ (Bonn 1852).—

---

[1]) Fr. v. 24 и 81.

[2]) Такъ онъ характеризуетъ самъ себя въ началѣ Очищеній.

[3]) Diog. Laert. VIII, 57. Sext. Emp. adv. Math. VII, 6.

[4]) Ср. ниже (§ 26).

Ср. *Bergk*, De prooemio E. (Berl. 1839);—*Panzerbieter*, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des E. (Meiningen 1844);—*Schläger*, E. quatenus Heraclitum secutus sit., (Eisenach 1878);—*O. Kern*, Empedokles und die Orphiker (Arch. f. Gesch. d. Ph. I 498 и сл.).

§ 22. *Анаксагоръ*, который «по возрасту старше, по трудамъ же моложе Эмпедокла» [1]), довелъ до конца одну сторону этого умственнаго движенія, начатаго Эмпедокломъ. Подобно послѣднему, онъ убѣжденъ, что это невѣрное употребленіе словъ, когда говорятъ о возникновеніи и уничтоженіи, такъ какъ міровая масса должна оставаться неизмѣняемо равной себѣ [2]), и что поэтому лучше было бы обозначать кажущееся возникновеніе и уничтоженіе, какъ соединеніе и раздѣленіе (σύγκρισις sive σύμμιξις и διάκρισις). Также и у него то, что входитъ въ соединеніе или претерпѣваетъ раздѣленіе, есть множественность первоначальныхъ веществъ, которыя онъ назвалъ χρήματα или σπέρματα (вещи или сѣмена). Согласный въ этомъ со своимъ предшественникомъ, онъ тѣмъ болѣе затрудняется принять его произвольное предположеніе четверичнаго числа этихъ элементовъ, что изъ смѣшенія ихъ невозможно объяснить качественнаго различія эмпирическихъ вещей. А такъ какъ парменидовское понятіе бытія исключаетъ также новообразованіе и исчезновеніе качественныхъ опредѣленій, а скорѣе требуетъ качественной неизмѣняемости и для совокупности веществъ, то Анаксагоръ заключаетъ, что существуетъ столько же качественно различныхъ другъ отъ друга χρήματα (первичныхъ вещей), сколько въ эмпирическихъ вещахъ находится такихъ качественныхъ опредѣленій. Всѣ вещи, доступныя нашему воспріятію, сложны, и, по мнѣнію Анаксагора, получаютъ свое наименованіе смотря по веществу, которое въ данное время въ нихъ преобладаетъ [3]); качественное же измѣненіе ихъ (ἀλλοίωσις) состоитъ въ томъ, что другія вещества вступаютъ въ соединеніе съ ними, или же нѣкоторыя вещества выходятъ изъ нихъ.

Поэтому χρήματα (первичныя вещи) должны быть мыслимы дѣлимыми [4]), и, въ противоположность воспринимаемымъ вещамъ, состоящимъ изъ разнородныхъ составныхъ частей, въ

---

[1]) Arist. Met. I, 3 984 a 11.
[2]) Fr. 14.
[3]) Arist. Phys. I 4, 187 b.
[4]) Не смотря на это Анаксагоръ, вслѣдствіе достойной вниманія зависимости отъ Парменида, полемизируетъ, точно также, какъ и Эмпедоклъ, противъ признанія пустаго пространства (Arist. Phys. IV, 6, 213 a, 22), но въ то же время и противъ (предполагаемой вмѣстѣ съ понятіемъ атома) предѣла дѣлимости.

смыслѣ первичныхъ вещей надо признать всѣ тѣ субстанціи, которыя, какъ бы долго ихъ ни продолжали разлагать, постоянно вновь распадаются на однородныя части. Потому то Аристотель и обозначилъ элементы Анаксагора, какъ ὁμοιομερῆ (подобночастныя); да и въ позднѣйшей литературѣ они носятъ названіе *гомеомерій* (подобночастныхъ частицъ). Въ этомъ случаѣ Анаксагоромъ предъугадывается *химическое* понятіе *элемента*. При проведеніи его, конечно, высказывается вся недостаточность тѣхъ свѣдѣній, при помощи которыхъ могъ работать Анаксагоръ: ибо вслѣдствіе того, что наблюденіе направлено еще совсѣмъ не на химическое разложеніе, но только на механическое разъединеніе, въ перечнѣ Анаксагора рядомъ съ металлами являются и составныя части животныхъ, какъ-то: кости, мясо и мозгъ. И такъ какъ философъ не обладаетъ никакими средствами, чтобы установить опредѣленное число элементовъ, то онъ объявляетъ, что ихъ *безчисленное множество* различныхъ по виду (ἰδέα), окраскѣ и вкусу.

Если Аристотель во многихъ мѣстахъ (ср. *Zeller* 1[4] 875) приводитъ какъ примѣръ элементовъ Ан., только органическія субстанціи, то это болѣе соотвѣтствуетъ его собственному предпочтенію этой области, чѣмъ склонности Анаксагора свести неорганическія вещества на органическія. Напротивъ, во всемъ ученіи послѣдняго объ образованіи міра нельзя найти ни малѣйшаго слѣда различія въ цѣнности между органическимъ и неорганическимъ: въ особенности же то, что можно назвать его телеологіей, отнюдь не относится только къ органической природѣ.

Что же касается движеній этихъ субстанцій, то хотя Анаксагоръ тоже отдѣлилъ другъ отъ друга принципы бытія и быванія, но сдѣлалъ это совсѣмъ въ иной формѣ, чѣмъ Эмпедоклъ. Поэтическая и миѳическая форма мысли послѣдняго отброшена; въ то же время вмѣсто гераклитовской мысли о противоположности процессовъ движенія, снова возникла мысль объ единствѣ міроваго процесса. И такъ какъ Анаксагоръ (какъ это случается въ каждомъ наивномъ представленіи) умѣетъ представлять себѣ дѣйствительное только, какъ матеріальное вещество, то онъ и ищетъ въ одной изъ безчисленныхъ первичныхъ вещей общую для всѣхъ остальныхъ причину движенія. Такимъ образомъ, онъ мыслитъ это вещество силы или вещество движенія живымъ само по себѣ, т.-е. по аналогіи съ міровеществомъ іонійцевъ: *оно двигаетъ изъ себя и осталь-*

ныя вещества [1]). Сущность же его Анаксагоръ опредѣляетъ, принимая во вниманіе характерныя свойства произведеннаго этимъ веществомъ міра воспріятій: послѣдній представляетъ изъ себя упорядоченное, цѣлесообразно образованное, цѣлое; слѣдовательно, и образующая сила должна быть упорядочивающей, дѣйствующей цѣлесообразно. Поэтому Анаксагоръ назвалъ ее по аналогіи [2]) съ тѣмъ принципомъ, который цѣлесообразно дѣйствуетъ въ живыхъ существахъ: νοῦς, т.-е. разумъ, или какъ можно было бы лучше всего перевести, *вещество мысли*. Итакъ, далекій отъ того, чтобы быть нематеріальнымъ принципомъ, «духъ» Анаксагора есть тѣлесное вещество, но, конечно, вполнѣ превосходящее другія: оно «легчайшее», наиболѣе подвижное, единственное движимое самимъ собою; оно въ макрокосмѣ, какъ и въ микрокосмѣ, служитъ представителемъ λόγος'а (смысла, разума), оно имѣетъ по отношенію къ движенію и образованію міра всѣ функціи огня Гераклита.

Порядокъ (κόσμος) и цѣлесообразность эмпирическаго міра, на которые Анаксагоръ опирается при утвержденіи, что существуетъ νοῦς διακοσμῶν τὰ πάντα (умъ, все приводящій въ порядокъ), онъ находитъ не столько въ земныхъ отдѣльныхъ вещахъ, сколько въ обширныхъ взаимоотношеніяхъ системы міра, въ равномѣрномъ колебаніи небесныхъ тѣлъ [3]). Такимъ образомъ, его монистическій и телеологическій способъ представленія основывается на астрономическихъ мотивахъ. (Ср. *Dilthey*, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 201 и сл.). Его разсмотрѣніе направлено, далѣе, чисто натуралистически на физическое объясненіе и не имѣетъ ничего общаго съ религіозными тенденціями. Даже если бы онъ, что очень сомнительно, назвалъ νοῦς (умъ) богомъ [4]), то это былъ бы только метафизическій способъ выраженія, какой встрѣчался уже у милетцевъ. Наконецъ ученіе объ умѣ (νοῦς) было уже Аристотелемъ (въ извѣстномъ мѣстѣ, гдѣ онъ (Met. I, 984 b 17) вводитъ Анаксагора, какъ единственно трезваго въ кругѣ остальныхъ) истолковано черезчуръ въ смыслѣ нематеріальной духовности, а въ гегелевскомъ построеніи, котораго въ этомъ отношеніи до сихъ поръ еще никто не опровергъ, Анаксагоръ, именно вслѣдствіе этого мнимаго открытія «духа», поставленъ въ концѣ дософистическаго развитія. Это выходитъ тѣмъ изящнѣй, что въ этой натурфилософіи міровой принципъ, начиная съ воды, черезъ воздухъ и огонь дѣлается все «духовнѣе», пока, наконецъ, изъ матеріи не добытъ путемъ подобнаго дистиллированія чи-

---

1) Мѣсто въ Arist. Phys. 5, 256 b 24 доказываетъ только, что Анаксагоръ обозначилъ νοῦς, какъ ἀπαθής и ἀμιγής: сказуемое ἀκίνητος является выводомъ Аристотеля. Подвижность νοῦς'а и его сообщаемость отдѣльнымъ вещамъ ясно усматривается изъ такихъ мѣстъ, какъ Stob. Ecl. I 790 (Dox. 392) и Sempl. Phys. 35 r 164, 23.

2) Arist. Met. I, 3. 984 b 15. καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις.

3) Simpl. 33 v, 156, 13. πάντα διεκόσμησε νόος καὶ τὴν περιχώρησεν ταύτην ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

4) Cic. Acad. II, 37, 118; Sext. Emp. adv. Math. IX, 6.

стый «духъ». Но этотъ «духъ» есть, именно, только живое, то-есть само себя двигающее тѣло: Анаксагоръ со своимъ умомъ (νοῦς) едва на одинъ шагъ ближе къ нематеріальному началу, чѣмъ Анаксимандръ съ воздухомъ и Гераклитъ съ огнемъ. За то не нужно забывать, что при этой характеристикѣ двигающаго принципа Анаксагоръ еще болѣе опредѣленнымъ образомъ, чѣмъ это дѣлалъ уже Эмпедоклъ, принялъ въ основаніе теоретическаго объясненія моментъ оцѣнки достоинства: удивленіе передъ красотой и гармоніей вселенной диктуетъ ему признаніе міроустрояющаго, мыслящаго вещества.

Итакъ, этотъ умъ (νοῦς) противоположенъ остальнымъ веществамъ: онъ одинъ самъ по себѣ чистъ и не смѣшанъ, онъ простъ и имѣетъ, посредствомъ «знанія», власть надъ всѣми другими веществами [1]. Онъ, какъ движущее возбужденіе, нѣкоторымъ образомъ окружаетъ остальныя, смѣшанныя имъ между собою, субстанціи, и преходящимъ образомъ сообщается въ большей или меньшей степени происшедшимъ такимъ путемъ отдѣльнымъ вещамъ; вѣдь и онъ, подобно всѣмъ другимъ веществамъ, количественно дѣлимъ, но качественно неизмѣняемъ; оставаясь по существу вездѣ одинаковымъ, онъ только въ различной степени подѣленъ между отдѣльными вещами [2].

Однако, Анаксагоръ вводитъ мыслящее вещество только затѣмъ, чтобы объяснить, съ одной стороны, начало движенія вообще, а съ другой—такія явленія въ отдѣльныхъ вещахъ, которыя онъ не могъ вывести изъ механическаго теченія однажды возбужденнаго міроваго движенія. Каковы именно были такія явленія въ частности, этого нельзя себѣ уяснить [3] изъ упрековъ, дѣлаемыхъ по этому поводу Анаксагору [4]. Поэтому относительно примѣненія, которое Анаксагоръ сдѣлалъ изъ своего ученія объ умѣ (νοῦς) при объясненія буванія, для нашего знанія остается только то, что онъ приписалъ «устрояющему» мыслящему веществу *начало движенія*, которое продолжалось затѣмъ механическимъ путемъ, посредствомъ толчка и давленія, между остальными веществами въ направленіи, желательномъ для ума (νοῦς'а). Это находится въ связи съ тѣмъ, что Анаксагоръ не хотѣлъ ничего знать ни о множествѣ сосуществующихъ, ни о множествѣ слѣдующихъ одинъ за другимъ

---

[1]) Fr. 7 и 8.

[2]) Изъ этого ясно, какъ невѣрно толкованіе, будто Анаксагоръ понималъ свой νοῦς, какъ божественную личность.

[3]) Въ высшей степени невѣроятно, по Theophr. hist. plant. III, 1, 4, чтобы это относилось къ генезису организмовъ.

[4]) Plat., Phaedon 97[b], Arist. Met. I, 4. 985 a. 18.

міровъ, а хотѣлъ описывать только происхожденіе нашего нынѣшняго міра. Поэтому, отличаясь тѣмъ отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ, онъ говоритъ о временномъ началѣ міра.

Этому началу должно было предшествовать состояніе полнѣйшаго смѣшенія всѣхъ субстанцій, походящее до нѣкоторой степени на сферосъ Эмпедокла; въ этой смѣси всѣ первичныя вещи (χρήματα) (за исключеніемъ νοῦς'а) были перемѣшаны другъ съ другомъ въ такомъ мелкомъ подраздѣленіи, что цѣлое не имѣло никакой особенной опредѣленности.

Это представленіе напоминаетъ отчасти хаосъ, отчасти — безконечное (ἄπειρον) Анаксимандра (§ 15), и объясняется у Анаксагора тѣмъ, что, по его ученію, смѣшенія различныхъ первичныхъ вещей (χρήματα) обнаруживаютъ только тѣ качества, по отношенію къ которымъ всѣ ихъ составныя части между собой согласуются, причемъ и четыре элемента Эмпедокла онъ понималъ, какъ подобныя же смѣшенія первовеществъ [1]). Для абсолютнаго смѣшенія (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν—т.-е. всѣ первичныя вещи были вмѣстѣ,—такъ начиналась рукопись Ан.) не оставалось тогда ровно никакого качества.

Въ этомъ хаосѣ мыслящее вещество произвело сперва въ одной точкѣ [2]) вращательное движеніе большой скорости, которое, распростространяясь все болѣе и болѣе вокругъ, повело къ образованію сформированнаго міра, а вслѣдствіе безконечности вещества ведетъ къ тому же и далѣе. Сперва этимъ вращеніемъ были отдѣлены двѣ большія массы, которыя характеризовались противоположностью: свѣтлаго, теплаго, жидко-легкаго, сухаго—съ одной стороны—и темнаго, холоднаго, плотно-тяжелаго, сыраго—съ другой, и которыя были обозначены Анаксагоромъ, какъ эфиръ (αἰθήρ) и воздухъ (ἀήρ) [3]). Послѣдняя смѣсь, оттиснутая къ срединѣ, сгустилась затѣмъ въ воду, землю и камни. Въ своихъ представленіяхъ о землѣ философъ является существенно зависимымъ отъ іонійцевъ. На свѣтила онъ смотрѣлъ, какъ на оторванные куски земли и камня, которые раскалились въ огненной средѣ: въ большомъ метеоритѣ Эгоспотамоса онъ видѣлъ подтвержденіе этой теоріи и въ то же время доказательство вещественной однородности вселенной. Его астрономическія воззрѣнія обнаруживаютъ разностороннія,

---

[1]) Arist. de gen. et corr. I 1, 314 a 24. Zeller I[4], 876.

[2]) Предполагаютъ, что Ан. принималъ за таковую полярную звѣзду: ср. *H. Martin*, Memoires de l'Institut 29, 176 и сл. и *Dilthey* a. a. O.

[3]) Эти противоположности еще болѣе напоминаютъ іонійцевъ, чѣмъ Парменида; по разнообразію смѣшенія и опредѣленности качества онѣ у Анаксагора стоятъ, очевидно, между смѣсью (μῖγμα) и эмпедокловскими элементами.

высоко развитыя представленія и познанія, которыя частью основываются на собственныхъ изслѣдованіяхъ: онъ вѣрно объясняетъ затмѣнія и приписываетъ солнцу и лунѣ, правда, все еще слишкомъ маленькіе размѣры, но которые, по отношенію къ чувственному впечатлѣнію, уже очень велики.

При этомъ Анаксагоръ твердо держался того воззрѣнія, что какъ въ самомъ хаосѣ, такъ и во всѣхъ выдѣлившихся изъ него отдѣльныхъ вещахъ, смѣшеніе первовеществъ такое мелкое и тѣсное, что вездѣ находится, по крайней мѣрѣ, хоть какія-нибудь частицы каждаго первовещества; и такимъ-то именно образомъ при раздѣленіи воды и земли (обусловленномъ изсушающей силой небеснаго огня) органическія сѣмена (σπέρματα) развились въ растенія и животныя. Но имъ приданъ, какъ одушевляющій принципъ, умъ (νοῦς), самостоятельная движущая сила котораго, конечно, была введена здѣсь Анаксагоромъ, какъ причина механически необъяснимыхъ функцій [1]). И онъ также, обратилъ, повидимому, особенное вниманіе на чувственное воспріятіе, но выводилъ его, совершенно обратно Эмпедоклу, изъ (соединеннаго съ чувствомъ неудовольствія) взаимодѣйствія противоположностей. При этомъ и для него познаніе, пріобрѣтаемое такимъ путемъ, имѣло только относительное значеніе [2]), и, въ противоположность ему, истина могла быть найдена только посредствомъ λόγος'а, т.-е. чрезъ участіе индивидуума въ міровомъ разумѣ.

Анаксагоръ происходилъ изъ Клазоменъ, значитъ — изъ іонійскаго круга образованности, которому, очевидно, были обязаны своимъ происхожденіемъ его богатыя естественно-научныя свѣдѣнія и ясно выраженный положительный интересъ къ физическимъ ученіямъ. Годомъ его рожденія можно считать (согласно съ *Zeller*'омъ 1[4],865 и сл. и противъ *Hermann*'а) 500-ый. О ходѣ его образованія и особенно о томъ, какъ онъ пришелъ въ соприкосновеніе со столь важными для его ученія элейцами, мы ничего не знаемъ. Онъ происходилъ изъ богатаго дома и описывается, какъ достойный почтенія человѣкъ, который, далекій отъ какихъ бы то ни было практическихъ или политическихъ интересовъ, объявилъ «небо своимъ отечествомъ и созерцаніе звѣздъ задачей своей жизни»—выраженіе, въ которомъ, наряду съ выставленіемъ чисто теоретическаго жизненнаго идеала, заслуживаетъ вниманія и астрономическая тенденція, характеризующая его философію. Около средины столѣтія Анаксагоръ, первый

---

[1]) Сюда относятся упреки Аристотеля, что Ан. не отдѣлилъ принципа мышленія—ума (νοῦς) отъ одушевляющаго принципа—души (ψυχή) (de anima I, 2. 404b), упрекъ, который во всякомъ случаѣ не явился плодомъ имманентной критики.

[2]) Aris. Met. IV, 5. 1009[b] 25. Sext. Emp. VII, 91.

изъ извѣстныхъ философовъ, переселился въ Аѳины, гдѣ онъ, повидимому, образовалъ центръ научнаго движенія и привлекъ къ нему значительнѣйшихъ людей. Онъ былъ другомъ Перикла и въ 434 г. по обвиненію въ неблагочестіи былъ замѣшанъ въ начатый противъ послѣдняго политическій процессъ, вслѣдствіе чего онъ вынужденъ былъ оставить Аѳины и отправился въ Лампсакъ. Здѣсь онъ основалъ научное общество и вскорѣ умеръ, пользуясь большимъ почетомъ (около 428). — Отрывки единственнаго, какъ кажется, оставленнаго имъ (въ прозѣ) сочиненія περὶ φύσεως (о природѣ) собирали *Schaubach* (Leipzig 1827) и *Schorn* (вмѣстѣ съ отрывками Діогена Аполлонійскаго, Bonn 1829).—*Panzerbieter*. De fragmentorum An. ordine (Meiningen 1836);— *Breier*, Die Philosophie des An. nach Aristoteles (Berlin 1840); — *Zévort*, Dissertation sur la vie et la doctrine d. 'A (Paris 1843); — *Alexi*, A. und seine Philosophie (Neu-Ruppin 1867).—*M. Heinze*, Ueber den νοῦς des A. (Ber. d. Sächs. Ges. d. W. 1890).

Ученикомъ Анаксагора называютъ Архелая. Но послѣдній выказываетъ себя до такой степени находящимся подъ вліяніемъ и другихъ ученій, что о немъ будетъ упомянуто только позднѣе (§ 25). Аллегорическое толкованіе стихотвореній Гомера, которое приписывается частью самому Ан. (Diog. Laert. II, 11), частью же его ученику *Метродору*, едва-ли стоитъ съ его (Ан.) философіей даже въ самой слабой связи.

§ 23. Кто хотѣлъ избѣжать произвольности четверичнаго числа элементовъ Эмпедокла, долженъ былъ, противопоставляя этому ученію болѣе послѣдовательную теорію, утверждать или то, что всѣ качественныя опредѣленія первоначальны, или же то, что ни одно изъ нихъ не первоначально. Первый путь избралъ Анаксагоръ, второй—*атомисты*. Они также предположили для объясненія эмпирическаго быванія множество неизмѣняемыхъ сущностей, но, сверхъ того, имѣли смѣлость свести всѣ качественныя различія міра явленій исключительно на количественныя различія истинной сущности вещей. Въ этомъ и состоитъ ихъ важное значеніе для исторіи европейской науки.

Въ исторіи философіи обыкновенно трактуютъ объ ученіяхъ «атомистовъ» среди дософистическихъ системъ, соединяя атомистовъ всѣхъ вмѣстѣ. Это объясняется тѣмъ, что у насъ нѣтъ никакихъ точныхъ свѣдѣній объ основателѣ этого ученія, Левкиппѣ, и объ его ученіи; система же атомистики доступна намъ относительно полно только въ томъ видѣ, какъ ее построилъ Демокритъ. Однако, между этими двумя мужами лежитъ навѣрное 40-лѣтній промежутокъ времени, и это въ ту эпоху живѣйшей умственной работы, которая заполнена въ Греціи начатками софистики. Левкиппъ — современникъ Зенона, Эмпедокла и Анаксагора; Демокритъ же—современникъ Сократа, а по своимъ послѣднимъ работамъ старческаго возраста—и Платона. Этому же отношенію лѣтъ соотвѣтствуетъ и то, что, хотя основная мысль атомистики вытекла у Левкиппа, какъ метафизическій постулатъ, изъ гераклито-парменидовскихъ проблемъ, но проведеніе ея въ томъ видѣ, какъ она явилась у Демокрита, было возможно

только на основаніи софистическихъ теорій (спеціально Протагора, ср. § 32). Этимъ измѣнившимся обстоятельствамъ времени соотвѣтствуетъ далѣе и то, что тѣ ученія атомистики, которыя мы можемъ приписать Левкиппу, остаются совершенно въ предѣлахъ метафизико-физическихъ теорій его современниковъ: Эмпедокла и Анаксагора, между тѣмъ какъ ученіе Демокрита производитъ впечатлѣніе обширной системы, подобной платоновской. Такимъ образомъ, хронологическія и другія, вытекающія изъ сущности дѣла, причины требуютъ, чтобы данныя Левкиппомъ начатки атомистики, какъ дософистическое ученіе, были при изложеніи отдѣлены отъ системы Демокрита, обусловленной субъективнымъ направленіемъ греческаго мышленія, хотя бы это и представляло большія трудности въ частностяхъ. Поэтому здѣсь надо развить только общее метафизическое основаніе атомистики, которое выработалось (и это можно прослѣдить), какъ непосредственное слѣдствіе изъ постановки проблеммы элейцевъ [1]).

Поэтому въ томъ обстоятельствѣ, что *Schleiermacher* (Gesch. d. Philos. W. W. III, 4, a, 73), а послѣ него *Ritter* (Gesch. d. Philos. I, 589 и сл.) хотѣли поставить атомиствъ послѣ софистики, высказалось; съ одной стороны, полное пренебреженіе къ первымъ мотивамъ атомистики, а съ другой—и слѣдующая вѣрная мысль, хотя подъ вліяніемъ предъубѣжденій ее неправильно защищали: въ лицѣ Левкиппа атомизмъ получаетъ свое начало, какъ развѣтвленіе ученія элейцевъ; система же Демокрита, далекая отъ того, чтобы быть самой софистикой, все-таки предполагаетъ существованіе ученія Протагора. Указаніе на это отношеніе находится у *Dilthey*, Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 200.

Левкиппъ, первый представитель этой теоріи, находится очевиднѣйшимъ образомъ въ зависимости отъ ученія элейцевъ: также и по его мнѣнію, бытіе исключаетъ какъ всякое возникновеніе и уничтоженіе, такъ и всякое качественное измѣненіе; и для него бытіе совпадаетъ съ вещественностью (ὄν съ πλέον, т.-е. сущее съ полнымъ). Въ силу этого отожествленія Парменидъ долженъ былъ отрицать реальность пустаго пространства и поэтому также реальность множественности и движенія. Но если теперь множественность и движеніе, какъ того требуетъ интересъ физики, должны были быть признаны реальными, и научное пониманіе дѣйствительности должно было опять сдѣлаться возможнымъ, то простѣйшимъ и логически послѣдовательнѣйшимъ средствомъ для этого было объявить «несуществующее», пустое (τὸ κενόν) все-таки существующимъ [2]). Поэтому признаніе пустаго пространства, оспариваемое со всѣхъ сторонъ (Зенонъ, Анакса-

[1]) О томъ, что его можно уже съ полной увѣренностью приписалъ Левкиппу, ср. *Zeller* I[4], 843, Прим. I.

[2]) Демокритъ первый, кажется, нашелъ для этой мысли мѣткій оборотъ: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, нѣчто (Ichs) ничѣмъ не реальнѣе, нежели ничего (Nichts.) Plut. adv. Col. 4, 2 (1109).

горъ), есть характеристическое основное положеніе атомистики. Цѣль же этого признанія только та, чтобы получить возможность принять множественность и подвижность существующаго: посредствомъ него дѣлается возможнымъ воздвигнуть эмпирическій міръ изъ пустаго и изъ двигающагося въ немъ разнообразнаго полнаго,—изъ «несуществующаго» и изъ множественности «существующихъ». Мѣсто гипотетической физики Парменида занимаетъ опять категорическая, мѣсто проблематической—ассерторическая и аподиктическая.

Но, отступивъ отъ парменидовскаго понятія бытія лишь на столько, сколько это казалось неизбѣжнымъ для объясненія множественности и движенія, Левкиппъ продолжалъ придерживаться не только признака неизмѣняемости (какъ-то: невозникаемости и неуничтожаемости), но также и признака сплошной качественной однородности существующаго. Поэтому, въ противоположность Эмпедоклу и Анаксагору, Левкиппъ учитъ, что вся множественность бытія по качеству однородна, причемъ для него это качество, какъ и для Парменида, есть абстрактная, въ сущности лишенная качества, тѣлесность—τὸ πλέον (полное) И такъ какъ, по принципу элейцевъ, всякое различіе объясняется только внѣдреніемъ несуществующаго въ существующее, то для Левкиппа, съ одной стороны, различія между отдѣльными существующими состоятъ только въ тѣхъ свойствахъ, которыми они обязаны ограниченію ихъ «несуществующимъ» пустымъ пространствомъ, т.-е. въ количественныхъ различіяхъ фигуры, величины и движенія, съ другой стороны, каждое изъ неизмѣняемо существующихъ должно мыслиться, какъ однородная въ себѣ, непрерывная и потому недѣлимая вещественность. Поэтому онъ училъ, что подвижное въ пустомъ пространствѣ бытіе состоитъ изъ безчисленнаго множества малѣйшихъ, недѣлимыхъ тѣлъ, и называлъ ихъ *атомы* (ἄτομοι). Такимъ образомъ, каждый изъ этихъ атомовъ, какъ и бытіе Парменида, не возникъ, непреходящъ, неизмѣняемъ, недѣлимъ, однороденъ въ себѣ и со всѣмъ остальнымъ бытіемъ. Единственное міровое бытіе Парменида раздроблено здѣсь на безконечное множество маленькихъ первовещей, которыя, если бы не были раздѣлены пустымъ пространствомъ, образовывали бы единственный элементъ въ духѣ Эмпедокла, а именно абсолютное, лишенноо качества Единое (ἕν) Парменида.

Итакъ, предпочтительно передъ всѣми преобразованіями ученія элейцевъ,

попытка Левкиппа отличается геніальной простотой и остроумно послѣдовательнымъ ограниченіемъ лишь такими сторонами дѣла, какія были неизбѣжны для объясненія міра явленій. Но въ то же время отсюда ясно, что атомистика, сдѣлавшаяся впослѣдствіи настолько важной для дальнѣйшаго развитія естественно-научной теоріи, выросла не на почвѣ опыта и наблюденія и построенныхъ на нихъ выводовъ, но развилась какъ разъ изъ абстрактнѣйшихъ метафизическихъ понятій и изъ совершенно общихъ потребностей дать объясненіе дѣйствительности.

Если до сихъ поръ мы разсматривали атомистику, какъ преобразованіе метафизики элейцевъ, происшедшее вслѣдствіе интереса къ объясненію природы, то, съ другой стороны, мы находимъ Левкиппа въ такой степени подъ вліяніемъ іонійскаго монизма, что онъ не ищетъ причинъ движенія въ отличной отъ вещества силѣ, но разсматриваетъ само пространственное движеніе, какъ присущее веществу свойство. Хотя однородная во всѣхъ атомахъ вещественность не обладаетъ, по его мнѣнію, способностью превращаться качественно (ἀλλοίωσις), но она обладаетъ, однако, первоначальнымъ, несводимымъ ни на что далѣе, даннымъ въ ея собственномъ существѣ движеніемъ (κίνησις). И, повидимому, уже Левкиппъ понималъ подъ этимъ не движеніе тяжести, идущее сверху внизъ, а, скорѣе, хаотическое перво-состояніе тѣлесныхъ частичекъ, безпорядочно двигающихся во всевозможныхъ пересѣкающихся направленіяхъ (ср. § 32); во всякомъ случаѣ атомисты считали это начальное состояніе движенія безпричиннымъ и понятнымъ само по себѣ. Такимъ образомъ, въ ихъ воззрѣніи можно видѣть полнѣйшій синтезъ мысли Гераклита и элейцевъ: всѣ однородные элементы бытія мыслятся неизмѣняемыми, но находящимися сами по себѣ въ движеніи.

Вотъ какъ далеко идутъ зачатки атомистики, которые съ достовѣрностью могутъ быть отнесены еще къ Левкиппу; они направлены къ объясненію міра посредствомъ атомовъ, двигающихся искони въ пустомъ пространствѣ. При этомъ и чисто механическая часть ученія о мірообразованіи посредствомъ столкновенія, боковыхъ движеній, вихря и т. д., по всей вѣроятности, представлялась основателю атомистики уже совершенно въ томъ же самомъ видѣ, какъ ее изобразилъ впослѣдствіи Демокритъ (§ 32). Иначе, однако, обстоитъ дѣло съ болѣе труднымъ вопросомъ о томъ, какимъ образомъ изъ этихъ комбинацій атомовъ должны были быть объяснены различныя эмпирическія свойства, т.-е. какимъ образомъ количественныя различія пре-

вращаются въ качественныя. Какъ Левкиппъ справился съ этой замысловатой задачей, мы не знаемъ: субъективный методъ, который Демокритъ примѣняетъ для этого, не могъ еще быть въ распоряженіи у основателя атомистики, такъ какъ методъ этотъ развился только изъ изслѣдованій Протагора [1]). Итакъ, удовлетворился-ли Левкиппъ тѣмъ, что выставилъ происхожденіе качествъ изъ количественныхъ отношеній просто, какъ метафизическій постулатъ или, подобно Пармениду, объявлялъ ихъ просто чистой видимостью и обманомъ, или же онъ, столь же неопредѣленнымъ образомъ, какъ и Эмпедоклъ, производившій изъ своихъ четырехъ элементовъ и ихъ смѣшеній всѣ остальныя вещества, тоже пытался свести эмпирическія вещи на различную фигуру и величину составляющихъ ихъ атомовъ,—вообще въ какой мѣрѣ онъ перешелъ отъ метафизическихъ основаній въ спеціальному развитія физическаго ученія, объ этомъ, нельзя утверждать ровно ничего опредѣленнаго.

Изъ связи ученій и изъ очень неопредѣленныхъ извѣстій сохранившейся литературы можно съ нѣкоторой вѣроятностью вывести только то, что Левкиппъ, будучи моложе Парменида и значительно старше Демокрита, былъ современникомъ Эмпедокла и Анаксагора. Изъ различныхъ показаній, которыя называютъ его родиной Милетъ, Элею и Абдеру, ни одно не можетъ быть принято безусловно. Но такъ какъ ученикъ его Демокритъ былъ, безъ сомнѣнія, жителемъ Абдеры и вышелъ изъ заинтересованнаго наукой круга общества, котораго все-таки невозможно будетъ искать въ оставленныхъ, будто бы, Ксерксомъ «магахъ» [2]), то можно, конечно, принять, что въ Абдерѣ, достигшей, благодаря колонистамъ Теоса, во второй половинѣ 6-го столѣтія большаго процвѣтанія, развилась научная жизнь, первымъ значительнымъ представителемъ которой былъ Левкиппъ [3]). Въ промежуткѣ между обоими великими атомистами вышелъ, какъ кажется, изъ этой абдерской школы Протагоръ (ср. § 26). Нельзя сказать навѣрное, что Левкиппъ написалъ какое-нибудь сочиненіе, но это вѣроятно; не сохранилось же ничего. Во всякомъ случаѣ уже рано въ древности были не увѣрены въ его авторскихъ правахъ на то, что

---

[1]) Мнѣ кажется, что нельзя основываться на очевидно позднѣйшей и недостовѣрной замѣткѣ (изъ которой, напримѣръ, можно было бы вывести, что Діогенъ А. былъ атомистомъ) Stob. Ecl. 1, 1104 (Dox. 397 b 9) и утверждать, что Левкиппъ уже примѣнилъ къ ученію о αἰσθητά противопоставленія φύσει—νόμῳ, которое по своему значенію и по преданію несомнѣнно софистическаго происхожденія. Конечно, Левкиппъ, какъ ученикъ элейцевъ, отрицалъ реальность чувственныхъ качествъ; для позднѣйшаго повѣствователя это отрицаніе было тожественно утвержденію ихъ субъективности (νόμῳ); но насколько маловѣроятнымъ является такое отожествленіе по отношенію къ дософистическимъ мыслителямъ указываетъ лучше всего самъ Парменидъ.

[2]) Ср. *Zeller* I[4], 763.

[3]) Ср. *Diels*, Aufs. su Zellers Jubiläum стр. 258 и сл.

ему приписывалось [1]). Теофрастъ приписывалъ ему ходящій подъ именемъ Демокрита Μέγας διάκοσμος [2]). Удивительнымъ остается то обстоятельство, что Левкиппъ въ воспоминаніи потомства, а именно въ новѣйшее время (Bacon, Alb. Lange), точно также какъ и въ древности (Эпикуръ), былъ вполнѣ заслоненъ Демокритомъ [3]).

§ 24. «Наряду съ этими и частью уже до нихъ» [4]) пробовали, наконецъ, и *пиѳагорейцы* примѣнить свои математическія изслѣдованія (§ 12) къ рѣшенію гераклито-элейской проблемы.

Однако, пиѳагорейцы образуютъ въ этомъ отношеніи не вполнѣ однородное цѣлое. Вѣрнѣе будетъ, что въ предѣлахъ ихъ общества, соотвѣтственно его пространственному распространенію и его постепенному раздробленію, научная работа разошлась въ различныя стороны. Нѣкоторые останавливаются на развитіи математической и также астрономической теоріи; другіе занимаются частью врачебнымъ искусствомъ, частью развитіемъ различныхъ физическихъ ученій (о тѣхъ и др. ср. § 25); третьи, наконецъ, присоединились къ тому метафизическому ученію, которое было высказано впервые, насколько мы знаемъ, *Филолаемъ* и обозначается обыкновенно, какъ *теорія чиселъ*.

Филолай, если не основатель, то все-таки первый представитель «пиѳагорейской философіи» въ литературѣ, какъ старшій современникъ Сократа и Демокрита, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отодвинутъ къ болѣе раннему времени, чѣмъ Эмпедоклъ и Анаксагоръ; по всей вѣроятности, онъ даже нѣсколько моложе ихъ. Объ его жизни мы не знаемъ почти ничего; даже не знаемъ навѣрное, былъ-ли онъ тарентинецъ или кротонецъ. Также то, что онъ къ концу 5 столѣтія жилъ временно, какъ и другіе пиѳагорейцы, въ Ѳивахъ, устанавливается при помощи отрывковъ изъ *Платона* (Федонъ 61) лишь въ неопредѣленныхъ хронологическихъ чертахъ. Почти также сомнительна принадлежность ему отрывковъ, сохранившихся подъ его именемъ. Они сопоставлены и обсуждены сперва *Böckh*'омъ (Berlin 1819). Послѣ изслѣдованій *Fr. Peller*'a (Art. Philolaos bei *Ersch* und *Gruber*, Encykl. III, 23, 370 и сл.), *V. Rose* (De Aristot. libr. ord., Berlin 1854), *C. Schaarschmidt*'a (Bonn 1864), *Zeller*'a (Hermes 1875 стр. 178 и сл.) можно признавать часть ихъ за подлинные, но только надо съ большой осторожностью пользоваться ими для характеристики первоначальной теоріи чиселъ.

Наряду съ Филолаемъ называютъ въ Италіи тарентинца [5]) Клинія, въ Ѳивахъ учителя Эпаминонда Лисія, и его ученика, Эврита изъ Кротона или Тарента, который самъ опять-таки имѣлъ учениками Ксенофила изъ ѳракійской Халкиды и фліунтійцевъ Фантона, Эхекрата, Діокла и Полимаста [6]). Въ Киренѣ упоминается Проръ; въ Аѳинахъ Платонъ выводитъ двухъ пиѳа-

---

[1]) De Xen. Zen. Gorg. 6, 980 a 7. ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.
[2]) Diog. Laert. IX, 46.
[3]) *Zeller* I⁴, 761, 843. Ср. *E. Rhode* Verhandl. der Trierer Philol.-Vers. 1879 и Jahrbücher für Philol. u. Päd. 1881. 741 и сл. *Diels*, Verh. der Stettiner Philol.-Vers. 1888.
[4]) Arist. Met. I, 5: ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι κτλ.
[5]) Jambl. de vita Pyth. 266.
[6]) Diog. Laert. VIII, 46.

горейцевъ Симмія и Кевиса, какъ свидѣтелей смерти Сократа; почти миѳическими являются локріецъ Тимей [1]) и луканецъ Океллъ. Обо всѣхъ нихъ по отношенію къ философскому ученію неизвѣстно ничего достовѣрнаго. Съ распаденіемъ пиѳагорейскаго общества исчезла въ четвертомъ столѣтіи и школа. Послѣдняя значительная ея личность, Архитъ изъ Тарента, совершенно сливается для нашего знанія съ древней академіей (ср. § 38).

Собраніе всѣхъ пиѳагорейскихъ отрывковъ у *Mullach*'а.—*Ritter*, Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826. — *Rothenbücher*, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles, Berlin 1867.—*Alb. Heinze*, Die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Leipzig 1871.—*Chaignet*, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, 2 vols., Paris 1873.—*Sobczyk*, Das pythagoreische System, Leipzig 1878.—*A. Doering*, Wandlungen in der pythagoreischen Lehre (Arch. f. Gesch. d. Philos. V, 503 и сл.)

Достовѣрнымъ по отношенію къ ученію пиѳагорейцевъ можно считать только то, что сообщаютъ о немъ Платонъ и Аристотель, и то, что согласуется съ ними въ столь недостовѣрныхъ отрывкахъ.

Математическія изслѣдованія велись первоначально въ пиѳагорейскомъ обществѣ вполнѣ самостоятельно и были доведены до высокой степени развитія. Пиѳагорейцы рано начали основательно размышлять о системѣ чиселъ, о рядахъ четныхъ и нечетныхъ, первыхъ и квадратныхъ чиселъ и т. д.; и ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что они, обрабатывая геометрію съ этой ариѳметической точки зрѣнія, пришли къ тѣмъ воззрѣніямъ, которыя излагаются въ такъ-называемомъ пиѳагорейскомъ ученіи. При этомъ у нихъ впервые должно было возникнуть предчувствіе реальнаго значенія числовыхъ отношеній, коль скоро послѣднія представлялись имъ господствующимъ принципомъ въ пространствѣ. Это воззрѣніе подтверждалось законами музыки. Какъ бы много баснословнаго, отчасти физически невозможнаго, и не заключалось въ позднѣйшихъ сообщеніяхъ объ этомъ [2]), нельзя однако сомнѣваться въ томъ, что ученіе пиѳагорейцевъ о гармоніи содержало точное знаніе тѣхъ простыхъ ариѳметическихъ отношеній (и прежде всего—отношеній длины струнъ), отъ которыхъ зависитъ музыкальное благозвучіе. Къ этому присоединилось далѣе то, что правильность обращенія свѣтилъ, которое они подвергли особенно старательному наблюденію, и которое служитъ основной мѣрой для всѣхъ опредѣленій времени, за-

[1]) Обращающееся подъ его именемъ сочиненіе о міровой душѣ, печатаемое обыкновенно при сочиненіяхъ Платона, навѣрное позднѣйшее извлеченіе изъ платоновскаго Тимея.

[2]) Ср. *Zeller* I^4, 317. Наблюденія пиѳагорейцевъ въ гармоникѣ или (какъ они тоже называли) каноникѣ, очевидно, были направлены сперва вполнѣ эмпирически на различную длину струнъ гептахорда. Само собой разумѣется, что они ничего не знали о числѣ колебаній.

ставило ихъ глядѣть и на порядокъ (κόσμος) вселенной, какъ на опредѣленный въ числовомъ отношеніи. Эти предположенія дѣлаютъ для насъ понятнымъ, что нѣкоторые изъ нихъ напали на мысль считать числа той непреходящей сущностью вещей, изъ за которой велась борьба между разными философскими теоріями. Съ одной стороны, числа, какъ что-то невозникшее, неизмѣняемое, причемъ каждое изъ нихъ составляетъ нѣчто объединенное, могли быть подставлены на мѣсто абстрактнаго бытія элейцевъ, какъ, по меньшей мѣрѣ, принципъ, столь же пригодный для объясненія міра; а если, съ другой стороны, Гераклитъ видѣлъ въ законосообразныхъ формахъ быванія единственное неизмѣняемое среди измѣненія, то числовыя отношенія, управляющія процессомъ измѣненій, придавали этому представленію Гераклита болѣе совершенный видъ. Такимъ образомъ, пиѳагорейское ученіе о числахъ стремится къ тому, чтобы опредѣлить непреходящія отношенія міровой жизни, закрѣпивъ ихъ числами. Поэтому, они говорятъ: «все есть число», и понимаютъ подъ этимъ, что числа—опредѣляющая сущность всѣхъ вещей. Но такъ какъ одни и тѣ же абстрактныя числа и числовыя отношенія встрѣчаются во многихъ различныхъ вещахъ и процессахъ, то они также говорятъ, что числа—первообразы, которымъ подражаютъ вещи.

Едва-ли можно думать, что пиѳагорейцы, вслѣдствіе своихъ метафизическихъ взглядовъ, предпочитали занятія математикой, музыкой и астрономіей: наоборотъ, скорѣе можно допустить, что они отъ такихъ занятій перешли къ собственнымъ попыткамъ рѣшать общія задачи (какъ на это достаточно ясно намекаетъ Аристотель Met. I, 5 словомъ ἁψάμενοι—углубившись). Объ изученіи пиѳагорейцами геометріи и стереометріи и о преимущественно ариѳметическомъ характерѣ этого изученія ср. *Röth*, Gesch. unsrer abendl. Philos. II, 2 (хотя онъ и въ этой области приписываетъ первымъ пиѳагорейцамъ въ нѣкоторомъ отношеніи слишкомъ многое). *Cantor*, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik I, 124 и сл.

А чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ вывести изъ числовыхъ отношеній разнообразіе и измѣняемость единичныхъ вещей, пиѳагорейцы придали основной противоположности, найденной ими въ теоріи чиселъ, метафизическое значеніе: они объявили, что четное и нечетное въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ тожественно съ ограниченнымъ и неограниченнымъ [1]). И какъ всѣ числа со-

[1]) Доказательство этой тожественности (Simpl. Phys. 105r, ср. *Zeller* 1^4, 322) такъ искусственно, что ясно видно, что оно выведено ad hoc и не составляетъ естественнаго продукта теоріи чиселъ.

ставлены изъ чета и нечета, такъ и всѣ вещи соединяютъ въ себѣ противоположныя опредѣленія и именно — прежде всего, опредѣленія ограниченнаго и неограниченнаго. Съ этой основной мыслью Гераклита соединяется затѣмъ и выводъ изъ нея, что каждая вещь есть примиреніе противоположностей, что она—«гармонія»,—выраженіе, которое въ устахъ пиѳагорейцевъ, конечно, тотчасъ же получаетъ музыкальный оттѣнокъ.

Противоположности же получаютъ у пиѳагорейцевъ, соотвѣтственно позднѣйшему положенію послѣднихъ, еще болѣе ясно высказанное значеніе цѣнности, чѣмъ это было у Гераклита. Ограниченное имѣло для нихъ, какъ и для Парменида, значеніе лучшаго, цѣннѣйшаго; нечетныя числа совершеннѣе четныхъ. Такимъ образомъ, пиѳагорейская система получаетъ дуалистическій оттѣнокъ, который замѣчается во всѣхъ ея частяхъ, но принципіально уничтожается тѣмъ, что, подобно тому, какъ единица, первочисло (оно сразу и четное, и нечетное), производитъ изъ себя оба ряда чиселъ, такъ и всѣ противоположности міровой жизни образуютъ великое гармоническое единство.

Позднѣйшія стоико-новоплатоновскія (включая сюда и ново-пиѳагорейскія) истолкованія хотятъ найти въ этой противоположности противоположность силы и вещества, или духа и матеріи, и производятъ двоицу (діаду) изъ божественной единицы (монады). Но въ платоно-аристотелевскихъ сообщеніяхъ, которыя были бы навѣрное особенно внимательны въ этомъ отношеніи, нельзя указать ни малѣйшаго слѣда такого пониманія.

То, что въ противоположность этимъ всеобщимъ принципамъ сообщено съ нѣкоторою достовѣрностью о разныхъ частностяхъ въ ученіи пиѳагорейцевъ, показываетъ стремленіе построить гармоническій порядокъ вещей въ отдѣльныхъ сферахъ дѣйствительности по схемѣ системы чиселъ. Для этого служитъ прежде всего и главнымъ образомъ десятичная система: въ ней каждому изъ десяти первыхъ чиселъ на основаніи ариѳметическихъ соображеній было приписано особенное значеніе [1]); и числовая мистика или числовая символика пиѳагорейцевъ, повидимому, состояла только въ томъ, что они основныя понятія различныхъ областей познанія ставили въ нѣкоторую связь съ числами, чтобы этимъ путемъ выразить взаимное положеніе, цѣнность и значеніе этихъ понятій.

---

[1]) Въ извѣстномъ отношеніи пиѳагорейцы, повидимому, смотрѣли на развитіе единицы до десяти, какъ на процессъ усовершенствованія, см. Arist. Met. XI, 7. 1072, b. Ср. *Zeller* I[4], 34›

*

При этомъ предугадывается идеалистическая мысль о существованіи неизмѣнно опредѣленнаго рядомъ чиселъ порядка вещей; но въ частностяхъ, само собой разумѣется, обнаруживается большой произволъ, преднамѣренно-таинственныя символизированіе и искусственное проведеніе параллелей. Рядомъ съ десятичнымъ числомъ міровыхъ тѣлъ находится рядъ элементовъ, приблизительно слѣдующихъ (*Jamblichus*): 1) точка, 2) линія, 3) поверхность, 4) тѣло, 5) качественная опредѣленность, 6) душа, 7) разумъ и т. д., или, съ другой стороны—1) разумъ въ мозгу, 2) ощущеніе въ сердцѣ, 3) зачатіе въ пупкѣ, 4) рожденіе въ genitalibus и т. д. При этомъ добродѣтели, какъ напр., справедливость, обозначаются также числами. А вмѣстѣ съ тѣмъ тѣ понятія, которыя были изображены символически въ различныхъ рядахъ однимъ и тѣмъ же числомъ, должны были намекать другъ на друга и быть въ сродствѣ; такимъ образомъ, могло произойти, что душа называлась квадратомъ или шаромъ; съ этимъ, вѣроятно, было въ связи и то, что различныя вещи должны были быть распредѣлены между десятичнымъ числомъ боговъ и т. д. Если при этомъ принять во вниманіе, что эти опредѣленія разными пиѳагорейцами давались, какъ кажется, различно, то дѣлается понятнымъ, почему этотъ первый очеркъ математической законосообразности вселенной закончился безплодной путаницей.

Приблизительное понятіе о расчлененіи различныхъ областей, въ примѣненіи къ которымъ пиѳагорейцы провели, или хотѣли провести эту теорію чиселъ, даетъ собраніе паръ противоположностей, поставленныхъ ими въ параллель первоначальнымъ противоположностямъ. И тутъ тоже соблюдается священное десятеричное число: 1) ограниченное и неограниченное, 2) нечетное и четное, 3) единое и многое, 4) правое и лѣвое, 5) мужское и женское, 6) покой и движеніе, 7) прямое и кривое, 8) свѣтлое и темное, 9) доброе и злое, 10) квадратъ и продолговатый прямоугольникъ. Это удивительное и само по себѣ безпринципное сопоставленіе [1]) показываетъ все-таки, что пиѳагорейцы, по крайней мѣрѣ, стремились къ всестороннему развитію своей основной мысли. Рядомъ съ математическими, физическими и метафизическими понятіями принципіально находятъ себѣ мѣсто здѣсь уже и этическія [2]); но при дальнѣйшемъ развитіи, конечно, повсюду преобладаетъ физическій интересъ.

Итакъ, въ то время, какъ эта вполнѣ онтологическая числовая система понятій удовлетворяетъ умственному мотиву элейцевъ, физика пиѳагорейцевъ находится подъ вліяніямъ Гераклита, и тѣмъ болѣе, что нѣчто подобное уже было даже съ Парменидомъ. Въ уче-

---

[1]) Причемъ впереди стоящій членъ всегда имѣетъ значеніе болѣе совершеннаго.

[2]) То обстоятельство (на которое находятся указанія и въ отдѣльныхъ ученіяхъ), что въ науку стали вводить и этическія понятія, во всякомъ случаѣ говоритъ за позднѣйшее происхожденіе пиѳагорейской философіи.

ніи о мірообразованіи [1]) они ставили въ центръ огонь, какъ прежде всего возникшій, какъ опредѣленное въ себѣ единое, какъ оживляющую и двигающую силу; огонь же привлекъ къ себѣ неограниченное, т.-е. пустое пространство [2]) и ограничивалъ, т.-е. оформливалъ его все въ большихъ и въ большихъ размѣрахъ,—представленіе, которое живо напоминаетъ вихрь (δίνη) Анаксагора и Левкиппа.

Блестящее произведеніе пиѳагорейцевъ—ихъ астрономія: въ этомъ отношеніи они далеко впереди всѣхъ одновременныхъ съ ними изслѣдователей. Не только вселенную считаютъ они шаромъ, но и отдѣльныя свѣтила разсматриваютъ, какъ свѣтящіеся шары, которые двигаются вокругъ центральнаго огня въ прозрачныхъ, шарообразныхъ вмѣстилищахъ—въ сферахъ. При этомъ главный успѣхъ науки состоитъ въ томъ, что они и землю считаютъ шаромъ, находящимся въ движеніи вокругъ этого самаго центральнаго огня. Старѣйшіе пиѳагорейцы принимаютъ, что земной шаръ обращаетъ къ центральному огню постоянно одну и ту же сторону, такъ что люди другаго полушарія никогда не видятъ центральнаго огня, а равно и находящагося между землей и центральнымъ огнемъ (выдуманнаго, вѣроятно, для пополненія числа десяти) противоземлія (ἀντίχθων); но зато они видятъ въ измѣняющемся положеніи, двигающіяся внѣ этихъ тѣлъ, луну, солнце, пять планетъ и небо неподвижныхъ звѣздъ. Разстояніе этихъ сферъ отъ центральнаго огня пиѳагорейцы опредѣляли по простымъ числовымъ отношеніямъ и принимали, что вслѣдствіе обращенія шарообразныхъ вмѣстилищъ происходитъ музыкально-благозвучный шумъ, такъ-называемая гармонія сферъ. При этомъ равномѣрное движеніе свѣтилъ имѣетъ для нихъ значеніе совершеннаго, божественнаго, между тѣмъ какъ земной міръ, міръ «подъ луной» представляетъ изъ себя измѣнчивое, измѣняемое, несовершенное, такъ что различіе между элейскимъ міромъ—неизмѣняемости и гераклитовскимъ міромъ измѣненія, повидимому, распредѣлилось на различныя области вселенной.

Ср. *Boeckh*, De Platonis systemate coelestium globorum et de vera in-

[1]) Должно остаться нерѣшеннымъ, признавали-ли они также періодичное мірообразованіе и міроразрушеніе: о «большомъ годѣ» они учили въ томъ смыслѣ, что съ повтореніемъ первоначальнаго положенія звѣздъ въ созвѣздіяхъ, должны также повторяться единичныя явленія, личности и происшествія.

[2]) Признаніе пиѳагорейцами пустоты (κενόν) ясно подтверждается Аристот. Phys. IV, 6, 213, b 22.

dole astronomiae Philolaicae, Berlin 1810.—*Gruppe*, Die kosmischen systeme der Griechen (Berlin 1852).—*M. Sartorius*, Die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, Breslau 1883.

Достойно вниманія еще построеніе пиѳагорейцами элементовъ. Какъ они приводили пространственныя формы въ числовыя отношенія, такъ обратно они сводили къ первымъ различные элементы вещественности, приписывая ихъ первоначальнымъ составнымъ частямъ простыя стереометрическія формы: огню—тетраедръ, воздуху—октаедръ, землѣ—кубъ, водѣ — икосаедръ, наконецъ, придуманному ими въ придачу къ четыремъ эмпедокловскимъ элементамъ, всеохватывающему эфиру—додекаедръ. Если и можно видѣть въ этомъ плодъ интереса къ кристаллографіи, то, все-таки, и здѣсь ясно видна фантастическая произвольность построенія.

Поэтому хотя предугадываніе математической формулировки законосообразности природы и составляетъ неоспоримую заслугу пиѳагорейской философіи, тѣмъ не менѣе форма, въ которой оно у нихъ проявилось, была мало пригодна къ тому чтобы способствовать развитію самого естествознанія. Исключая астрономіи, тѣ знанія пиѳагорейцевъ, которымъ можно приписать нѣкоторую цѣну для эмпирическаго изслѣдованія, не находятся ни въ какой связи съ метафизическимъ «ученіемъ о числахъ», и обязаны своимъ происхожденіемъ такимъ пиѳагорейцамъ, которые были болѣе или менѣе далеки отъ послѣдняго (ср. § 25).

4. Греческое просвѣщеніе. Софистика и Сократъ.

§ 25. Послѣ періода быстраго развитія, во время котораго греческая наука сразу выработала нѣсколько цѣнныхъ основныхъ понятій о природѣ, въ половинѣ 5-го вѣка замѣчается какъ будто обратное теченіе. Склонность къ метафизическому мышленію ослабѣла; гипотезъ было уже довольно; наступила потребность разсматривать и доказывать ихъ въ примѣненіи къ отдѣльнымъ отраслямъ знанія. Живой обмѣнъ мыслей между различными школами повелъ скоро къ сліянію принциповъ, вслѣдствіе чего они потеряли свою рѣзкость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и энергію. А по мѣрѣ того, какъ расширялся кругъ научной работы, интересъ ея все больше и больше сосредоточивался на частныхъ вопросахъ знанія: начался періодъ *эклектизма и частныхъ изслѣдованій*.

Вліяніе міровоззрѣнія милетскихъ философовъ отразилось не

только на тѣхъ позднѣйшихъ физикахъ, которые признавали первовеществомъ нѣчто среднее, то между огнемъ и воздухомъ, то между воздухомъ и водою (ср. стр. 31, прим.), но и на такомъ мыслителѣ, какъ Идэй изъ Гимеры, признававшемъ (вмѣстѣ съ Анаксименомъ) первоначальнымъ веществомъ (ἀρχή) [1]) воздухъ. Полное же приспособленіе ученія милетскихъ философовъ къ тому состоянію науки, которое было порождено попытками примиренія, мы видимъ у наиболѣе замѣчательнаго изъ этихъ эклектиковъ—*Діогена изъ Аполлоніи.*

Объ его жизни ничего неизвѣстно. Іонійскій діалектъ его произведенія «О природѣ» (περὶ φύσεως) заставляетъ даже сомнѣваться, дѣйствительно-ли гор. А. на Критѣ былъ его родиной (ср. *G. Geil*, Philos. Monatsh. XXVI, 257 и сл.). Отрывки этого произведенія собрали: *Schorn* (вмѣстѣ съ отрывками Анаксагора, Bonn 1829) и *Panzerbieter* (Diog. Apoll. Leipzig 1830). Смот. статью *Steinhart*'а въ Encykl. von Ersch und Gruber. *Schleiermacher* въ своемъ сочиненіи о Д. (W. W. III, 2 стр. 149 и сл.), ставившій его сначала очень высоко и по времени раньше, впослѣдствіи пришелъ къ убѣжденію, что онъ безпринципный эклектикъ (Vorles. über Gesch. der Philos. W. W. III, 4a, стр. 77). Къ нему присоединился и *Zeller* 1⁴, 248 и сл.—*D. Weygold*, Arch. f. Gesch. d. Ph. I, 161 и сл. указалъ въ нѣкоторыхъ псевдо-гиппократовскихъ сочиненіяхъ на ученія Діогена.

Діогенъ обнаруживаетъ свою новую точку зрѣнія уже въ самомъ началѣ своего труда: онъ требуетъ, чтобы допускалось несомнѣнное начало и чтобы изслѣдованіе было простымъ и серьезнымъ. Исходнымъ пунктомъ служитъ для него гилозоистическій монизмъ милетскихъ философовъ. Онъ защищаетъ его противъ плюралистическихъ теорій (Анаксагора и, пожалуй, Эмпедокла тѣмъ остроумнымъ соображеніемъ [2]), что процессъ биванія, превращеніе вещей одна въ другую и ихъ взаимодѣйствіе объяснимо только при условіи допущенія одного общаго основнаго вещества, причемъ всѣ остальныя вещи суть только его видоизмѣненія (ἑτεροιώσεις). Существенные же признаки своего первоначала (ἀρχή) онъ видитъ, съ одной стороны, подобно іонійцамъ, въ жизненности и подвижности, а съ другой—очевидно, соглашаясь съ Анаксагоромъ —въ разумности и цѣлесообразности, которыя обнаруживаются въ распредѣленіи вещества и въ установленіи опредѣленныхъ отношеній во вселенной. Такимъ образомъ, къ анаксименовскимъ предикатамъ воздуха онъ присоединяетъ анаксагоровскіе предикаты ума (νοῦς'а) и называетъ [3])

---

[1]) Sext. Emp. adv. math. IX, 360.

[2]) Simpl. Phys. 32ᵛ, 151, 30.

[3]) Ibid. 33ʳ, 153, 17.

этотъ духъ-воздухъ тѣломъ великимъ, могущественнымъ, вѣчнымъ, безсмертнымъ и многосвѣдущимъ (σῶμα μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός). Такимъ образомъ, воздухъ (который, какъ носитель жизни и мысли, называется также духомъ—πνεῦμα) есть повсюду одинаковое, какъ въ макрокосмѣ, такъ и въ микрокосмѣ, основное вещество. Посредствомъ уплотненія и разрѣженія, отожествляемыхъ снова (ср. § 16) съ охлажденіемъ и согрѣваніемъ, совершается превращеніе первовещества въ отдѣльныя вещи. А отъ дѣйствія тяжести, которая гонитъ болѣе легкое вверхъ, а болѣе плотное внизъ, зависитъ строй и движеніе вселенной, что надо понимать въ смыслѣ періодической смѣны созиданія и разрушенія. Въ организмѣ воздухъ играетъ роль души; растенія лишены его, а у животныхъ его надо искать (Эмпедоклъ) въ крови; отъ проникновенія воздуха въ кровь зависитъ жизнь, а отъ смѣшенія крови съ воздухомъ зависитъ психическое состояніе организма. Здѣсь Діогенъ справедливо предугадываетъ различіе между артеріальной и венозной кровью. Вообще его основательное знакомство съ кровообращеніемъ, его представленіе о мозгѣ, какъ о центрѣ мышленія, его теорія о происхожденіи ощущеній и много другихъ психологическихъ и біологическихъ наблюденій указываютъ на тонкій умъ, чрезвычайно проницательный въ изученіи организма.

У *Архелая* же изъ Аѳинъ (или Милета), единственнаго болѣе извѣстнаго ученика Анаксагора, наблюдается, наоборотъ, только приближеніе къ іонійскому гилозоизму (какъ у элейцевъ въ лицѣ Мелисса): онъ приравниваетъ къ «воздуху» первоначальную смѣсь первичныхъ вещей (χρήματα) Анаксагора, и присоединяетъ умъ (νοῦς) къ воздуху, подобно Діогену, только болѣе механически (ср. § 26).

Въ Эфесѣ же сохранилась школа, съ увлеченіемъ поддерживавшая ученіе Гераклита. Но она не только не смягчила его парадоксовъ, а, повидимому, съ энтузіазмомъ обостряла ихъ самымъ неметодическимъ образомъ, что и было осмѣяно Платономъ, какъ тщеславіе [1]). По крайней мѣрѣ, о наиболѣе замѣчательномъ изъ этихъ *гераклитовцевъ—Кратилѣ*, младшемъ современникѣ Сократа и учителѣ Платона [2]), извѣстно, что положеніе Гераклита о невозможности

[1]) Theaet. 179 e. въ томъ же смыслѣ написанъ весь діалогъ Cratyl.

[2]) Arist. Met. III, 5, 1010a 12.

погрузиться два раза въ ту же самую рѣку, онъ обострилъ до невозможности сдѣлать это и *одинъ* разъ.

Гиппасъ изъ Метапонта, бывшій, приблизительно, современникомъ Филолая, сталъ во главѣ новаго, развившагося въ *пиѳагорейскомъ* обществѣ, направленія, которое уже древность сопоставляла съ ученіемъ Гераклита [1]). Онъ столь сильно оттѣнялъ гераклитовскіе моменты въ пиѳагорейской физикѣ, что для него огонь сталъ первоначаломъ (ἀρχή) въ іонійскомъ смыслѣ; и древнее преданіе [2]) называетъ Гиппаса вождемъ эксотерійскихъ «акусматиковъ», не посвященныхъ въ тайны теоріи чиселъ.

Съ другой стороны, Экфантъ (а также, можетъ быть и, Ксутъ [3]) связалъ пиѳагорейское ученіе съ атомистическимъ; переходной ступенью къ послѣднему ему послужило, повидимому, стереометрическое строеніе пиѳагорейскихъ элементовъ. У него же встрѣчаются отзвуки теоріи объ умѣ (νοῦς) Анаксагора [4]). Атомы, различные по величинѣ, формѣ и силѣ, приводятся въ движеніе при посредствѣ ума (νοῦς); и этимъ движеніемъ образуется и сохраняется единый совершенный, шарообразный міръ.

Между тѣмъ какъ этими путями старались отыскать примиреніе и компромиссы между различными метафизическими теоріями, — главный интересъ того времени сосредоточивался на детальныхъ изслѣдованіяхъ, сильный ростъ которыхъ можно замѣтить во всѣхъ областяхъ знанія, и въ связи съ которымъ изъ всеобщей философіи выдѣляются теперь отдѣльныя отрасли знаній. Прежде всего двигается впередъ по самостоятельному пути—*математика* [5]). Не только пиѳагорейцы, но и другіе мыслители (Анаксагоръ, позднѣе Демокритъ и Платонъ) признали ея значеніе и подвинули ее впередъ. Любимымъ занятіемъ того времени становится рѣшеніе такихъ задачъ, какъ напр., дѣленіе угла на три части, квадратура круга, удвоеніе куба и т. п. Извѣстный Гиппократъ изъ Хіоса первый пишетъ учебникъ математики и вводитъ употребленіе буквы для обозначенія фигуръ. Правда, въ математикѣ того времени еще нѣтъ логическаго построенія системы доказательствъ; тѣмъ не менѣе, эмпирически, частью же экспериментально и ощупью, уже успѣли достичь значительныхъ свѣдѣній

1) Ibid. I, 3, 984a 7.
2) *Jamblichus*, De vit. Pyth. 81.
3) Срав. *Zeller* I⁴, 405, 1.
4) Подробнѣе у *Zeller*'а I⁴, 458.
5) *Cantor*, Vorlesungen über die Geschichte d. Mathem. I, 160 и сл. 171 и т. д.

Астрономія [1]) въ 5-мъ и въ началѣ 4-го вѣка сдѣлала блестящіе успѣхи, чѣмъ она обязана главнымъ образомъ пиѳагорейцамъ. Былъ-ли то опытъ (плаваніе вокругъ Африки?), или же теоретическія соображенія способствовали паденію гипотезы центральнаго огня и противоземлія, но во всякомъ случаѣ теорія ежедневнаго движенія земли вокругъ центральнаго огня, предназначенная, конечно, только для объясненія кажущагося вращенія небесной сферы неподвижныхъ звѣздъ, была постепенно замѣнена теоріею вращенія земнаго шара вокругъ своей оси. Изобрѣлъ эту теорію *Гикетъ изъ Сиракузъ*, который жилъ несомнѣнно позднѣе Филолая, и, можетъ быть, былъ современникомъ той позднѣйшей фазы пиѳагореизма, въ которой послѣдній слился съ академіей [2]) (§ 28).

Въ остальныхъ областяхъ естествознанія болѣе точное и подробное изслѣдованіе отдѣльныхъ фактовъ замѣняетъ собой законченныя гипотезы. Замѣтнѣй всего сказывается тотъ переворотъ, что интересъ къ метеорологическимъ наблюденіямъ начинаетъ отступать на задній планъ и замѣняется интересомъ къ изученію органическаго міра, особенно же человѣка. Въ этомъ отношеніи очень характеренъ *Гиппонъ* [3]) (изъ Самоса?), естествоиспытатель временъ Перикла. Его обыкновенно сопоставляютъ съ Ѳалесомъ, потому что онъ признавалъ первоначаломъ (ἀρχή)— влагу [4]). Также характеренъ и *Клидемъ* [5]), въ изслѣдованіяхъ котораго по физіологіи чувствъ замѣтно сходство съ Анаксагоромъ.

Также и *медицина* не могла уйти отъ вліянія всеобщей науки. По временамъ казалось, что она совершенно погрузится

---

[1]) Сравн. *O. Gruppe*, Die kosmischen Systeme der Griechen, Berlin 1851.

[2]) Здѣсь, какъ и дальше, разъ навсегда дѣлается ссылка на «Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin im Altertum», эта спеціальная работа даетъ намъ возможность только слегка касаться подобныхъ вопросовъ и тѣмъ подробнѣе останавливаться на изложеніи собственно философскаго движенія (См. стр. 13 прим. 1. А. В.).

[3]) Ср. *Schleiermacher*, Ueber den Philosophen Hippon. W. W. III, 3, стр. 408 и сл. *Uhrig*, De Hippone atheo, Giessen 1848.

[4]) Онъ-то, именно, совершенно ясно ссылался на влажность животнаго сѣмени, Arist. De an. I, 2 (отсюда понятно и одно изъ предположеній Арист. о происхожденіи ученія Ѳалеса: ср. § 14). Если упрекъ въ атеизмѣ, дѣлаемый Гиппону, относится къ тому, что онъ не признавалъ ничего непреходящаго и утверждалъ, что ничего не существуетъ, кромѣ видимыхъ явленій (Schol. in Arist. 534a 22), то онъ, не смотря на свое влажное ἀρχή, былъ истиннымъ позитивнымъ антиметафизикомъ; поэтому-то его и не долюбливаетъ Аристотель (φορτικώτερος, de an I, 2; εὐτέλεια τῆς διανοίας. Met. I, 3).

[5]) Ср. *Zeller* I[4], 927.

въ отвлеченныя натурфилософскія умозрѣнія. Такое движеніе началось также подъ вліяніемъ пиѳагорейскихъ кружковъ, главнымъ же образомъ подъ вліяніемъ кротонскаго врача *Алкмеона* [1]), современника (быть можетъ, жившаго нѣсколько позднѣе) Филолая. Хотя онъ стоялъ вдали отъ теоріи чиселъ, но признавалъ общее съ ея представителями ученіе о противоположностяхъ [2]), а также и ученіе объ основномъ различіи между небеснымъ совершенствомъ и земнымъ несовершенствомъ, каковой дуализмъ онъ, повидимому, провелъ астрономически совсѣмъ вродѣ Филолая. Зависимость же его медицинской точки зрѣнія отъ этихъ пиѳагорейско-гераклитовскихъ предположеній сказывается въ его опредѣленіи здоровья—какъ гармоніи противоположныхъ силъ. Особенно при этомъ играли роль основныя жидкости, равномѣрное смѣшеніе которыхъ должно было означать здоровье, а преобладаніе, или недостатокъ одной изъ нихъ влекли за собою патологическое состояніе организма. Подобныя этіологическія теоріи не помѣшали, однако, Алкмеону сдѣлать много тщательныхъ и цѣнныхъ изслѣдованій: онъ первый, говорятъ, ввелъ въ употребленіе разсѣченіе труповъ, первый указалъ на мозгъ, какъ на средоточіе мышленія, а на нервы, какъ на путеводные каналы органовъ чувствъ. Это воззрѣніе находится у него, какъ позднѣе у Демокрита, а наконецъ и у Платона, въ связи съ тѣмъ, что онъ, подобно элейцамъ и Гераклиту, противополагалъ мышленіе ощущенію.

Типомъ временнаго слiянія медицинскихъ и натурфилософскихъ ученій можетъ служить псевдогипократовская рукопись περὶ διαίτης (объ образѣ жизни), которую *Zeller* [3]) (1^4, 633.), въ противоположность *Schuster*'у (Heraklit 99 и сл.) и *Teichmüller*'у (Neue Studien I, 249 и сл. II, 6 и сл.) отнесли ко времени послѣ Эмпедокла и Анаксагора, но до Платона [4]). Она изображаетъ въ микрокосмѣ человѣческаго тѣла, а равно и во всей вселенной— борьбу между огнемъ и водою, то созидающую, то разрушающую, причемъ огню приписываетъ движеніе, водѣ же — питаніе. Затѣмъ эта теорія проводится въ различныхъ деталяхъ и переходитъ въ медицинскую психологію, разсматривающую душу,

---

1) *Unna* «De Alcmaeone Critoniata eiusque fragmentis» in Petersens phil. hist. Stud. 1832. *R. Hirzel*, Hermes 1876; стр. 240 и сл.

2) Arist. Met. I, 5, 986a 27.

3) Ср. *Siebeck*, Gesch. der Psychol I, 1, 94 и сл.

4) Ср. *Weygoldt*, Jahrb. f. kl. Philol. 1882, 161 и сл.

какъ составное существо, соотвѣтствующее тѣлу въ маленькомъ видѣ.

Благодаря *Гиппократу* (460—377)[1], медицина сохранила свою самостоятельность, не смотря на эти натурфилософскія тенденціи (оспариваемыя имъ, главнымъ образомъ въ его сочиненіи: «О старинной медицинѣ» περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς). Онъ выдѣлилъ ее изъ «философіи» въ качествѣ искусства (τέχνη) и понималъ ее въ чисто греческомъ смыслѣ, какъ искусство возвращать человѣческому тѣлу утраченную вслѣдствіе болѣзни красоту. Кромѣ того заслуга Гиппократа въ томъ, что онъ отбросилъ (περὶ διαίτης ὀξέων—о режимѣ при острыхъ болѣзняхъ) исключительно симптоматическую рутину школы Книдоса. Гиппократъ требовалъ, чтобы при помощи обширныхъ и тщательныхъ наблюденій были опредѣляемы эмпирическія причины болѣзни— αἰτίαι [2]). Въ этомъ главнымъ его послѣдователемъ былъ Діоклъ изъ Кариста, который различаетъ причины, зависящія отъ внѣшняго міра, какъ-то: климатъ, время года и т. д., отъ причинъ, подчиненныхъ волѣ, напр., образъ жизни; также различаетъ онъ болѣе отдаленныя причины отъ болѣе близкихъ, но всегда строго сохраняетъ границу опыта и придерживается исключительно имманентной, а не трансцендентно-метафизической этіологіи. Присоединяясь къ Алкмеону, главнымъ пунктомъ своей медицинской теоріи онъ выставляетъ смѣшеніе четырехъ основныхъ жидкостей: крови, слизи, желтой и черной желчи. Но наряду съ этимъ школа Гиппократа обладала и подробной анатоміей и физіологіей. Въ первой нужно указать на знакомство съ мозгомъ и нервной системой, именно нѣкоторыми отдѣльными чувствующими нервами; а во второй—на ученіе о прирожденномъ теплѣ (ἔμφυτον θερμόν), въ которомъ искали причину жизни; носителемъ же его былъ духъ (πνεῦμα), двигающееся въ жилахъ воздухообразное вещество [3]). (Въ этой гипотезѣ, равно какъ и въ сходномъ взглядѣ Діогена Аполлонійскаго, можно видѣть предчувствіе значенія кислорода).

---

[1]) Обращающійся подъ именемъ Гиппократа сборникъ рукописей, изданный *Kühn*'омъ и *Littré* (послѣднее изданіе съ французскимъ переводомъ) принадлежитъ ему только въ самой малой части и возбуждаетъ мѣстами много трудныхъ вопросовъ. *J. Ilbèrg*, Studia Pseudippocratea (Leipzig 1883).

[2]) Ср. *C. Göring*, Ueber den Begriff der Ursache in der griech. Philos. (Leipzig 1874).

[3]) Ср. *H. Siebeck*, Die Entwickelung der Lehre vom Geist (πνεῦμα) in der antiken Wissenschaft; Zeitchrift für Völkerpsychologie 1881, стр. 364 и сл. Ср. его Gesch. der Psychologie I, 2, стр. 130 и сл.

Подобно естественнымъ наукамъ, *исторія* также въ теченіи 5-го столѣтія не только расширила кругъ своихъ изслѣдованій [1]), но и достигла до позитивнаго и научнаго метода. Въ то время, какъ у Геродота изложеніе фактовъ еще переплетается съ миѳами и сказаніями, и реальныя воззрѣнія сплетаются съ древними вѣрованіями, все миѳическое оказывается вполнѣ устраненнымъ у Ѳукидида, у котораго мастерская психологическая мотивировка обусловлена духомъ его времени—аттическимъ просвѣщеніемъ.

§ 26. Рядомъ съ этими внутренними перемѣнами во второй половинѣ 5-го вѣка замѣчается огромная перемѣна и во внѣшнихъ отношеніяхъ греческой науки; также и ее глубоко затронулъ могучій подъёмъ національной греческой жизни послѣ персидскихъ войнъ. Славная борьба за существованіе противъ азіатскаго владычества напрягла всѣ народныя силы грековъ и привела къ богатому развитію присущія имъ дарованія. Наилучшей наградой за побѣду было то стремленіе къ національному духовному общенію, подъ вліяніемъ котораго возникли великія культурныя произведенія эллинизма. Это движеніе захватило и науку. Она была вырвана изъ замкнутыхъ кружковъ отдѣльныхъ обществъ, гдѣ ее культивировали раньше, и вовлечена въ общественную жизнь. Со одной стороны, своими открытіями и изобрѣтеніями она проникла въ практическую жизнь [2]), съ другой—ея ученія, въ особенности ея преобразованіе религіозныхъ воззрѣній, сдѣлались чрезъ поэтическія произведенія всеобщимъ умственнымъ достояніемъ.

У Эсхила, Софокла, Пиндара, Симонида міровоззрѣніе еще ограничено тѣми же рамками, какъ въ гномической поэзіи. Прямое отношеніе къ философіи встрѣчается впервые у Эврипида (ср. особ. *E. Köhler*, Die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und E., Bückeburg 1873) и у Эпихарма, который, повидимому, былъ близокъ къ пиѳагорейцамъ и другимъ философскимъ школамъ своего времени (ср. *Leop. Schmidt*, Quaestiones Epicharmeae, Bonn 1846. *Zeller* 1₄. 460 и сл.). Вслѣдствіе «обезбоженія природы *наукою*», распро-

---

[1]) Логографія развилась въ исторію отдѣльныхъ мѣстностей (Ксантъ изъ Сардъ, Гипписъ изъ Регіума, лидійская и сицилійская исторіи), а затѣмъ приняла видъ болѣе обширныхъ изложеній у Харона изъ Лампсака, Гелланика изъ Митиленъ, Дамаскія и т. д.

[2]) Напомнимъ, напр., архитектора Гипподама изъ Милета. Хотя его связь съ пиѳагорейцами и подлежитъ большему сомнѣнію, но его огромныя постройки въ Пиреѣ, Туріяхъ и Родосѣ, а также и общее развитіе архитектуры, указываютъ на высокое развитіе механики и техники. Ср. *K. F. Hermann*, De H. Milesio (Marburg 1841).

странялись этико-аллегорическія толкованія личностей боговъ (Метродоръ изъ Лампсака, ср. § 11), а съ другой стороны, комедія позволила себѣ (Эпихармъ, Кратинъ, Эвполисъ) ѣдко осмѣивать не на шутку побѣжденный антропоморфизмъ. Но чѣмъ болѣе расшатывалась вѣра, тѣмъ настоятельнѣе становилась потребность замѣнить ее знаніемъ.

При такомъ оживленіи духовныхъ интересовъ въ теченіе пятаго столѣтія въ самыхъ далекихъ слояхъ греческаго общества выростала и все развивалась потребность образованія, любознательность и жажда просвѣщенія: всѣ хотѣли знать, чего добились въ школахъ изслѣдованіями и размышленіями «о природѣ вещей». И такому спросу скоро нашлось удовлетвореніе. Явились люди, которые взялись сообщать народу результаты, добытые наукой: философія вышла изъ школы на площадь [1]). Этими публичными наставниками науки были *софисты.*

Сократъ [2]), Платонъ [3]) и Аристотель [4]) упрекали софистовъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что они обратили науку въ ремесло и этимъ отняли у нея достоинство безкорыстнаго изслѣдованія. Если съ современной точки зрѣнія и нельзя согласиться съ этимъ упрекомъ [5]), то все-таки нужно признать тотъ важный фактъ, что, ставъ платнымъ обученіемъ, наука заняла совершенно новое соціальное положеніе.

Прежде всего это движеніе замѣчается въ *Аѳинахъ.* Здѣсь къ половинѣ 5-го столѣтія, наряду съ политической властью и торговымъ могуществомъ сосредоточивается и вся умственная жизнь грековъ въ лучшей порѣ своего развитія. Какъ искусство, такъ и наука тѣснилась къ этому пританею греческой мудрости (τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας); здѣсь даже самый ничтожный гражданинъ живо ощущалъ потребность просвѣщенія; здѣсь знаніе становится политической и соціальной силой, а превосходство просвѣщенія олицетворяется въ лицѣ Перикла. Такимъ образомъ и въ наукѣ Аѳины сосредоточили всѣ разбросанныя зачатки греческой культурной работы.

Уже Анаксагоръ жилъ долгое время въ Аѳинахъ; Парменидъ и Зенонъ, вѣроятно, бывали тамъ; а гераклитизмъ имѣлъ своего представителя въ лицѣ Кратила. Всѣ болѣе значительные софисты искали и находили здѣсь почетъ и успѣхъ. Ими начинается *аттическій періодъ древней философіи,* ея величайшее время.

Итакъ, софисты прежде всего были носителями *греческаго просвѣщенія.* Ихъ время — это время расширенія круга образованія. При малой способности къ самостоятельному твор-

---

[1]) Ср. *Windelband,* Präludien, стр. 56 и сл.
[2]) Xenoph. Memor. I, 6.
[3]) Gorg. 420 c.
[4]) Eth. Nik. IX, 1, 1164 a 24.
[5]) Ср. Grote, Hist. of. Gr. VIII, 493 и сл. *Zeller,* I[4] 971 и сл.

честву софистика направляла всю свою энергію на обработку и сліяніе уже существующихъ теорій. Софисты работали прежде всего для того, чтобы сообщить результаты науки массѣ, приспособить ихъ къ ея потребностямъ. Въ этомъ лежитъ какъ ихъ историческое оправданіе, такъ и та опасность, которой они подвергались.

Сперва слово σοφιστής обозначало вообще «человѣка науки»; но послѣ Протагора, перваго присвоившаго себѣ это названіе [1]), оно получило значеніе «учителя науки» и политической добродѣтели; а позднѣе подъ этимъ именемъ ясно разумѣлся платный учитель риторики (ср. ниже). Дурное побочное значеніе нынѣшнему слову «софистъ» придала полемика Сократа, Платона и Аристотеля; эта полемика поддерживала неблагопріятное историческое сужденіе о софистикѣ, пока *Гегель* не указалъ на историческое значеніе ихъ дѣятельности (W. W. XIV, 5 и сл.). Затѣмъ оно было признано многими (Brandis, Hermann [2]), Zeller, Uberweg-Heinze), но слишкомъ преувеличено *Гротомъ* (History of Greece, VIII, 474 и сл.), Ср. *Jac. Geel*, Historia critica sophistarum (Utrecht 1823). *M. Schanz*. Die Sophisten (Göttingen 1867).—*A. Chiapelli*, Per la storia della sofistica greca (Arch. f. Gesch. d. Ph. III). — Отрывки у *Mullach*'a II, 130 и сл.

Различать позднѣйшую софистику отъ первоначальной (Überweg) справедливо развѣ только въ томъ смыслѣ, что въ началѣ этого движенія естественнымъ образомъ преобладали серьезныя, имѣющія свое оправданія стороны, а впослѣдствіи, наоборотъ, выступили на видъ вся ея опасность и всѣ ея преувеличенія. Но все ея развитіе было столь неизбѣжно, и слѣдствія были обусловлены своими посылками на столько прочно, что различіе той и другой софистики оказывается лишь относительнымъ; а потому оно не можетъ быть положено въ основу краткаго изложенія.

Діалогъ Платона «Протагоръ» очень живо изображаетъ общую картину дѣятельности софистовъ и даетъ пластичную характеристику ихъ главнѣйшихъ представителей; въ немъ, не смотря на общій полемическій характеръ, не вполнѣ замалчиваются хорошія стороны софистики. Наиболѣе отрицательную характеристику представляетъ дошедшій до насъ подъ именемъ Платона діалогъ «Софистъ». Въ главномъ съ нимъ согласно и изображеніе софистовъ у Аристотеля (Met. III, 5; VII, 3). Хуже всего опредѣленіе данное «въ софистическихъ опроверженіяхъ»: «софистика есть кажущаяся мудрость, а не дѣйствительная, и софистъ есть стяжатель посредствомъ кажущейся мудрости, а не дѣйствительной» (περὶ σοφ. ἐλέγχ. 1 165 a. 21: ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ'οὔ· καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης).

Стремленіе софистики къ популяризаціи науки выразилось самымъ замѣтнымъ образомъ въ лицѣ *Гиппія изъ Элиды*. Этотъ полигисторъ блисталъ и старался ослѣпить своими разнообразными математическими, естественными, историческими и грам-

[1]) Platon, Protag. 318 d.

[2]) *Hermann*, Gesch. u. Syst. der. plat. Philos. I, 179 и сл. 296 и сл.

матическими познаніями, и въ то же время, какъ это показываетъ діалогъ «Гиппій Старшій», старался довольно безцвѣтными нравоученіями добиться дешеваго успѣха у толпы. Тоже замѣчается у *Продика изъ Юлиды на Кеосѣ*, образчикомъ поверхностной морали котораго можетъ служить хорошо извѣстный «Геркулесъ на перекресткѣ» [1]), и который усердно изощрялся въ синонимикѣ.

Ср. *L. Sprengel*, Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttgart 1828.—*J. Mähly*, Der Sophist Hippias v. E. (Rh. Mus. 1860). — *F. G. Welcker*, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates (in kl. Schrift. II, 393 и сл.).—Оба они были современниками и оба нѣсколько моложе Протагора. Ихъ жизнь мало извѣстна. Гиппій, хваставшійся своими обширными познаніями и своею памятью, описанъ, какъ самый тщеславный изъ софистовъ. Къ Продику же, вслѣдствіе его педантичнаго пристрастія къ различенію словъ, Платонъ относится съ легкой ироніей. Объ отношеніяхъ къ нему Сократа ср. § 27.

Обученіе, за которымъ всѣ обращались къ софистамъ, должно было приспособляться къ весьма опредѣленной цѣли. Господствующее въ Аѳинахъ и въ большинствѣ другихъ городовъ демократическое правленіе ставило каждому въ обязанность, а также и возбуждало стремленіе къ активному участію въ общественной жизни, которое прежде всего зависѣло отъ ораторской способности. По мѣрѣ того, какъ поднимался уровень образованія въ массѣ, все возвышались требованія, предъявляемыя тому, кто желалъ силою слова пріобрѣсти вліяніе въ государствѣ. Юноша, обращающійся къ софистамъ, желалъ, чтобы въ немъ воспитали и развили краснорѣчиваго гражданина. Поэтому, главной своей задачей софистика поставила *научную и риторическую подготовку къ политической дѣятельности*, причемъ софистическое обученіе направлялось, съ одной стороны, на техническое формальное развитіе рѣчи, а съ другой — на сообщеніе тѣхъ познаній, которыя наиболѣе могли бы способствовать этой главной цѣли. На этомъ не только основывается соціально-историческое значеніе софистовъ, но этимъ же обусловливается также и направленіе ихъ самостоятельныхъ изслѣдованій, которыми они обогатили науку. Самыми выдающимися въ этомъ отношеніи софистами надо считать *Горгія изъ Леонтины* и *Протагора изъ Абдеры*.

Для характеристики и критики софистики, какъ техники въ выработкѣ государственныхъ людей, служитъ интересный діалогъ Платона «Горгій». Объ

---

[1]) Приведенный у Xenoph. Mem. II, 1, 21 и сл.

отношеніи софистики къ риторикѣ см. *Fr. Blass*, Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis Lysias (Leipzig 1868). Типичнымъ выраженіемъ этого направленія софистики, стремившагося захватить и юридическую область, является то обстоятельство, что Протагоръ брался [1]): «дѣлать слабѣйшую мысль болѣе сильной» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Конечно, это выраженіе легко могло возбудить уничижительную критику Аристофана (онъ въ «Облакахъ» навязываетъ его Сократу).

Изъ жизни *Горгія* достовѣренъ тотъ фактъ, что онъ былъ избранъ въ 427 году до Р. Х. представителемъ посольства отъ своего роднаго города въ Аѳины (Thukyd. III, 86). *Frei* (Rh. Mus. 1850 и 51) относитъ его жизнь ко времени между 483 г. и 375 г. Въ Аѳинахъ онъ произвелъ сильное впечатлѣніе своимъ краснорѣчіемъ и сильно повліялъ на развитіе слога. Свою долголѣтнюю старость онъ провелъ въ Ѳессалійской Лариссѣ. Подлинность двухъ приводимыхъ подъ его именемъ декламацій (изд. *Blass*'a, Leip. 1881)—сомнительна. Его философское сочиненіе носило названіе: «о природѣ или о несуществующемъ» (περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος) (смот. ниже). Его связь съ сицилійской риторической школой (Кораксъ и Тизій), а значитъ и съ Эмпедокломъ, несомнѣнна. Способъ аргументаціи въ его сочиненіи указываетъ несомнѣнно на связь его съ элейцами. Ср. *H. E. Foss*, De G. L. (Halle 1828). — *H. Diels*, G. und. Empedocles (Ber. d. Berl. Akad. 1884).

Какъ ученики Горгія, упоминаются Алкидамандъ изъ Элеи, Полъ [2]) изъ Агригента, Ликофронъ и Протархъ [3]).

Протагоръ, несомнѣнно самый замѣчательный изъ софистовъ, родился въ Абдерѣ около 480 г. Вѣроятно, онъ стоялъ близко къ тамошней школѣ атомистовъ. Будучи значительно моложе Левкиппа, онъ старше Демокрита на 20 лѣтъ и составляетъ какъ бы естественное звено между ними (ср. § 23 и 31). Вѣрно понявъ потребности своего времени, онъ одинъ изъ первыхъ сталъ объѣзжать дальніе и близкіе греческіе города, въ качествѣ повсюду прославляемаго учителя мудрости. Въ Аѳинахъ онъ бывалъ не разъ. Здѣсь же, во время правленія Четырехъ-сотъ, въ 411 году, его обвинили въ атеизмѣ; онъ хотѣлъ спастись отъ приговора въ Сицилію, но на пути туда утонулъ.—Заглавія многочисленныхъ его сочиненій (Diog. Laert. IX, 55), изъ которыхъ до насъ дошло до-нельзя мало, доказываютъ, что онъ занимался самыми разнообразными вопросами теоріи и практики. Ср. *Joh. Frei*, Quaestiones Protagoreae (Bonn 1845).—*A. J. Vitringa*, De Prot. vita et philos. (Gröningen 1851). Въ послѣднее время *Th. Gompertz* (Wiener Sitz. Ber. 1890) нашелъ въ псевдо-гиппократовскомъ сочиненіи περὶ τέχνης софистическую рѣчь объ «Апологіи врачебнаго искусства» и привелъ ее въ несомнѣнную связь съ ученіемъ Протагора.

Учениками Протагора считаются: Антимоиръ изъ Менды, Архагоръ, Эватлъ, Ѳеодоръ [4]) математикъ, а также, въ болѣе широкомъ смыслѣ слова, Ксеніадъ изъ Коринѳа.

Въ менѣе тѣсной связи съ софистикой стояли также нѣкоторые выдающіеся граждане Аѳинъ, каковы Критій и Калликлъ, или поэтъ Эвенъ изъ Пароса и друг.

---

[1]) Arist. Rhet. II. 24; 1402 a. 23.
[2]) Plat. Gorg.
[3]) Plat. Phileb.
[4]) Plat. Theaet.

Практическо-политическія цѣли обученія отвратили софистовъ отъ самостоятельнаго изслѣдованія природы и отъ метафизическихъ размышленій; они довольствовались лишь популярнымъ изложеніемъ подобныхъ теорій, когда этого отъ нихъ требовали или когда они сами желали произвести эффектъ [1]). Напротивъ того, ихъ собственная задача—обученіе искусству убѣдительной рѣчи—заставляла ихъ ближе знакомиться съ человѣкомъ и, именно, съ его психологической стороной. Тотъ, кто желалъ подѣйствовать на человѣка словомъ, долженъ былъ кое-что знать о происхожденіи и теченіи его представленій, объ его волевой дѣятельности. Прежняя наука, вслѣдствіе своей наивной склонности къ внѣшнему міру, выработала основныя понятія о природѣ; софистика же обратилась къ внутреннему опыту и, насколько она вообще занималась научными изслѣдованіями, пополнила односторонность прежней философіи — изученіемъ душевной жизни человѣка. Въ силу такой антропологической тенденціи она подвинула философію на путь субъективизма [2]).

Эта новая работа началась съ языка. Сюда относятся синонимическіе труды Продика и грамматическіе—Гиппія. Особенно дѣятеленъ и въ этомъ направленіи былъ опять-таки Протагоръ. Основываясь на убѣжденіи, что теорія безъ практическихъ упражненій такъ же безполезна, какъ и упражненія безъ теоріи [3]), онъ соединилъ практическое обученіе, которымъ, повидимому, ограничивался Горгій, съ научными изслѣдованіями языка: въ своихъ трудахъ онъ разсматриваетъ правильное употребленіе словъ [4]), Genera, Tempora, Modi [5]) и т. д.

Ср. *Lersch*, die Sprachphilosophie der Alten I, 15 и сл.—*Alberti*, die Sprachphilos. vor Platon (Philol. 1856).—*Prantl*, Gesch. der. Log. 1, 14 и сл.

Рядомъ съ этими, конечно, еще незначительными начатками грамматики, замѣчаются и зачатки логики. Понятно, что вниманіе наставниковъ въ краснорѣчіи должно было обратиться на способы доказательствъ и ихъ опроверженія; а потому весьма вѣроятно свидѣтельство *Діогена Лаэртскаго* (IX, 51 и сл.) о томъ, что уже Протагоръ указывалъ на сущность противорѣчащаго

---

[1]) Нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр., Горгій, считали и это лишнимъ: ср. Platon, Menon 95 c.

[2]) Цицеронъ говоритъ о Сократѣ (Tusc. V, 4, 10), что тотъ свелъ философію съ небесъ въ города и дома; но это же относится равнымъ образомъ ко всему греческому просвѣщенію, а также и къ софистамъ.

[3]) Stob. Flor. 29, 80.

[4]) Plat. Phaed. 267 c.

[5]) Diog. Laert. IX, 53, гдѣ онъ отличаетъ εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις отъ ἐντολή.

противопоставленія и первый началъ изучать способы доказательствъ (τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις). Очевидно, что формальная логика понималась сперва какъ особый родъ искусства спорить, опровергать и доказывать. Къ сожалѣнію неизвѣстно, до какой степени она была разработана софистами [1].

Ближе извѣстно намъ ихъ общее воззрѣніе на человѣческое познаніе. Вполнѣ понятно, что софистъ долженъ былъ потерять всякую вѣру во всеобщую истину и въ возможность достовѣрнаго познанія, коль скоро онъ все больше и больше отрѣшался отъ прежнихъ метафизическихъ и физическихъ теорій и въ то же время, посвящая своихъ слушателей въ неизгладимыя противорѣчія этихъ теорій, своими риторическими пріемами пріобрѣталъ возможность доказывать противорѣчащія положенія объ одномъ и томъ же предметѣ. Занятія софистовъ теоріей познанія должны были, по тому времени, съ психологической неизбѣжностью вести къ скептицизму.

Этотъ скепсисъ составляетъ теоретическое средоточіе всей софистики. Но не смотря на то, что отрицательная теорія познанія у послѣдующихъ поколѣній софистовъ выродилась въ пустую забаву, нельзя не признавать всего ея научнаго значенія въ томъ видѣ, въ какомъ она является, напр. у Протагора. Съ другой стороны, исторически невѣрно и мнѣніе новѣйшаго времени, согласное съ Гротомъ, который видѣлъ въ Протагорѣ основателя позитивизма: *E. Laas*, Idealismus und Positivismus I (Berl. 1880) var. loc.; *W. Halbfass*, die Berichte des Platon und Aristoteles über Pr. (Strassb. 1882). Обратное мнѣніе у *P. Natorp*'a, Forschungen z. Gesch. des Erkentnissproblemes стр. 1 и сл., 149 и сл. Ср. *Fr. Sattig*, Der Protagoreische Sensualismus in Zeitschr. f. Philos. 1885.— Главнымъ источникомъ къ изученію теоріи познанія Протагора служитъ діалогъ Платона Теэтетъ; но еще можно спорить, слѣдуетъ-ли ее въ томъ видѣ, какъ она тамъ изложена, приписывать самому Протагору. Ученіе Горгія сохранилось частью въ псевдо-аристотелевскомъ сочиненіи «De Melisso Zenone Gorgia» с. 5 и 6 (ср. § 17), частью у Sext. Emp. adv. math. VII. 66 и сл.

Протагоръ основываетъ свое скептическое воззрѣніе на человѣческое познаніе на главномъ положеніи Гераклита о вѣчномъ теченіи вещей, напирая еще болѣе его на соотносительность вещей, вслѣдствіе которой каждая вещь не столько обладаетъ

---

[1] Разсуждая a priori, можно съ большою вѣроятностью принять, что аристотельская логика появилась не безъ подготовки, будь то на литературной почвѣ или въ видѣ практическихъ упражненій; но насколько велики были эти подготовительныя работы, мы не можемъ судить на основаніи крайне скудныхъ намековъ дошедшей до насъ литературы (главнымъ образомъ принимается во вниманіе (платоновскій?) діалогъ «Sophistes»). Это одинъ изъ самыхъ крупныхъ пробѣловъ въ исторіи греческой науки. Ср. *Prantl*, Gesch. d. Log. I, 11 и сл.

*

бытіемъ, сколько въ каждый данный моментъ бываетъ—вслѣдствіе своего отношенія къ другимъ вещамъ. Изъ отрицанія абсолютнаго бытія слѣдуетъ, что свойства вещей происходятъ только изъ ихъ временнаго взаимодѣйствія. Всякое свойство — есть результатъ движенія [1]), именно (въ этомъ случаѣ Протагоръ разсуждаетъ совершенно въ духѣ Гераклита) результатъ двухъ движеній взаимосоотвѣтствующихъ и встрѣчныхъ, изъ которыхъ одно обозначается имъ, какъ дѣйствіе, а другое, какъ страданіе [2]). Уже изъ одного этого слѣдуетъ, что вообще ни объ одной вещи нельзя высказывать, что она такое сама по себѣ, но только, въ крайнемъ случаѣ, можно сказать, чѣмъ она бываетъ [3]) въ своихъ измѣняющихся отношеніяхъ къ другимъ вещамъ. Но релятивизмъ Протагора получаетъ тѣмъ большее значеніе, что подъ свое ученіе о всеобщемъ движеніи онъ подводитъ и человѣческое воспріятіе. Когда какой-нибудь предметъ дѣйствуетъ на какой - нибудь чувственный органъ, причемъ на встрѣчу исходящему изъ предмета движенію [4]) стремится реагирующее движеніе органа, тогда возникаетъ въ чувственномъ органѣ воспріятіе [5]) предмета, а въ то же время предметъ получаетъ свойство, соотвѣтствующее этому воспріятію [6]). Поэтому каждое отдѣльное воспріятіе показываетъ только то, какимъ предметъ является въ данный моментъ воспріятія, именно—тому лицу, которое воспринимаетъ, и только ему одному. А для Протагора чувственное воспріятіе служитъ единственнымъ источникомъ познанія, и вообще всей душевной жизни [7]).

---

[1]) Изъ платоновскаго Theaetet'а не видно, говорилъ-ли Протагоръ о субстратѣ движенія (κίνησις), а если говорилъ, то въ какомъ духѣ? Если онъ и не отрицалъ его, какъ Гераклитъ, то во всякомъ случаѣ этотъ субстратъ оставался для него непознаваемымъ. Можно полагать, что эта теорія Протагора развилась вслѣдствіе потребности атомистики, въ которую она была включена впослѣдствіи Демокритомъ (ср. § 32).

[2]) Theaet. 156 и сл.

[3]) Въ этомъ смыслѣ должны, повидимому, пониматься и скептическія положенія Ксеніада: ср. *Zeller* I[4], 988.

[4]) Способность воздѣйствія разныхъ предметовъ на различные органы чувствъ уже и Протагоръ, какъ кажется, относилъ къ различной скорости въ движеніи первыхъ (ср. Theaet. 155 c.); и въ этомъ сведеніи качества къ количеству онъ совершенно сходенъ съ школой атомистовъ: ср. §§ 23 и 32.

[5]) Подъ этимъ терминомъ Theaet. (156) разумѣетъ не только ощущенія, но и тѣлесныя чувствованія.

[6]) Что вмѣстѣ съ воспріятіемъ (αἴσθησις) реально возникаетъ и воспринимаемое (αἰσθητόν), это, вѣроятно, есть дальнѣйшее прибавленіе тѣхъ, которые (по Theaetet'у) построили и матеріализировали теорію Абдерита, потому что подобное утвержденіе далеко перешло бы за границы скептицизма. Къ Демокриту оно не можетъ относиться.

[7]) Доказывалъ-ли Протагоръ это

Поэтому для него не существовало никакого переходящаго за предѣлы этихъ случайныхъ отношеній уразумѣнія сущности вещей, не было никакого представленія о томъ, чѣмъ онѣ могли бы быть сами по себѣ. Напротивъ, каждый предметъ для каждаго даннаго лица[1]) таковъ, какимъ онъ ему кажется; но таковымъ онъ есть только для него, и еще точнѣе—только въ данный моментъ воспріятія. Этотъ-то, именно, смыслъ имѣетъ извѣстное изрѣченіе: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, какъ онѣ существуютъ, и несуществующихъ, какъ именно онѣ не существуютъ[2]) (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν).

Какъ Протагоръ примыкаетъ къ Гераклиту, такъ Горгій—къ элейцамъ, и если первый пришелъ къ выводу, что каждое мнѣніе правдиво только относительно, и потому ни одно не содержитъ въ себѣ абсолютной истины, то второй старался доказать невозможность познанія вообще. Но тогда какъ изслѣдованіе вещей Протагоромъ, какъ показываетъ дальнѣйшее время (Демокритъ и Платонъ), обогатило философію, пріемы доказательствъ Горгія вращались всего только въ области остроумной, но безплодной діалектики. Онъ доказывалъ слѣдующее: 1) Ничего нѣтъ. Несуществующее не можетъ существовать. А также не можетъ существовать и существующее: ибо существующее не можетъ быть мыслимо ни какъ невозникшее и непреходящее, ни какъ возникшее и преходящее. Также оно не можетъ мыслиться ни единымъ, ни множественнымъ, ни даже двигающимся, безъ того, чтобы сейчасъ же не возникли очевидныя противорѣчія (тутъ снова повсюду появляются опять аргументы Зенона (ср. § 20). Невозможно также, чтобы одновременно было и существующее и несуществующее (это не противъ-ли Гераклита?). 2) Если бы что и существовало, то было бы непознаваемо: вѣдь существующее и мыслимое должны быть различны; иначе невозможно было бы заблужденіе[3]). 3) Если

взглядъ, и если доказывалъ, то какъ,—неизвѣстно (μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, Diog. Laert. IX, 51). Здѣсь мы видимъ сенсуализмъ, довольно непосредственно противопоставленный прежнему раціонализму (§ 18—23); онъ подготовленъ физіологической психологіей болѣе ранней натурфилософіи (§ 25).

[1]) Объясненіе Theaetet'а (152 a) не позволяетъ слово ἄνθρωπος въ извѣстномъ изреченіи распространить и на родъ.

[2]) Theaet. 152 a. Sext Emp. adv. math. VII, 60.

[3]) Позднѣе эта софистика разработана тоньше въ діалогѣ Sophistes.

бы и было познаніе, то нельзя было бы его сообщить другимъ, потому что сообщеніе его возможно только посредствомъ знаковъ, отличныхъ отъ самого предмета, а за одинаковое значеніе ихъ для разныхъ лицъ нельзя поручиться [1]).

Хотя скептическія теоріи, по крайней мѣрѣ Протагора, проводились въ серьезномъ, научномъ духѣ, все-таки онѣ повели къ разложенію науки, и скоро стали пустой игрушкой повседневной жизни. Уже Горгій считалъ сомнительнымъ [2]) всякое сужденіе, гдѣ предикатъ и субъектъ не совершенно равнозначны между собою, т.-е. всѣ синтетическія сужденія; а Протагоръ сомнѣвался даже въ реальности математическихъ познаній [3]). Въ духѣ этого релятивизма [4]) Эвтидемъ утверждалъ, что всему свойственно все: заблужденіе невозможно, потому что все сказанное, все-таки, существуетъ именно, какъ мыслимое [5]); нельзя и противорѣчить самому себѣ; если иногда и кажется, что мы противорѣчимъ себѣ, то это значитъ, что мы говоримъ о различномъ и т. д. Такъ какъ большинство софистовъ не заботилось о правдѣ, то все ихъ искусство свелось подъ конецъ къ ловкости внѣшнихъ пріемовъ вести споры—говорить pro и contra о любомъ предметѣ; эту же ловкость они сообщали и своимъ ученикамъ. Наибольшее значеніе при этомъ придавалось способности запутать слушателя, принудить его къ нелѣпымъ отвѣтамъ и, такимъ образомъ, опровергнуть противника. Уже Протагоръ написалъ сочиненіе «о возраженіяхъ» и «объ опроверженіяхъ» (ἀντιλογίαι и καταβάλλοντες) [6]); и вся дѣятельность софистовъ, которой они прославились въ позднѣйшее время, заключалась, главнымъ образомъ, въ этомъ искусствѣ, получившемъ названіе *эристики*.

Въ платоновскомъ Эвтидемѣ дѣятельность эристовъ съ остроумной пластичностью изображена въ лицѣ двухъ братьевъ: Эвтидема и Діонисодора; Аристотель же систематически собралъ эти уловки въ своей послѣдней книгѣ

[1]) Можетъ даже явиться мысль, что эти парадоксы антифилософскаго ритора представляютъ собою остроумную насмѣшку надъ діалектикой элейцевъ: во всякомъ случаѣ, эта послѣдняя запутывается при этомъ въ своихъ собственныхъ сѣтяхъ.

[2]) Sophistes 251 b.

[3]) Arist. Met. II, 2, 998 a 3.

[4]) τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν. Sext. Emp. adv. math VII, 60.

[5]) Тутъ играетъ роль двойное значеніе связки. Ликофронъ предложилъ выпустить ее.

[6]) Выраженіе о человѣкѣ, что онъ есть мѣра всѣхъ вещей, считается его началомъ а также и началомъ рукописи Ἀλήθεια (истина), которая, можетъ быть, была его первой частью.

Топики: «о софистическихъ опроверженіяхъ» (περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων). Большая часть изъ нихъ — двусмысленности, основанныя на двоякомъ значеніи словъ, окончаній, синтаксическихъ формъ и т. д. Ср. *Prantl*, Gesch. d. Log. I. 20 и сл. Тотъ большой успѣхъ, какимъ пользовались эти шутки въ Греціи особенно въ Аѳинахъ, обусловливается юношеской склонностью къ остроумнымъ выходкамъ, любовью южанъ къ болтовнѣ и пробужденіемъ разумной критики повседневныхъ привычекъ.

Если уже и это шутливое направленіе вредило серьезнымъ успѣхамъ науки, то особенно опасно было отсутствіе убѣжденій, преднамѣренно и ненамѣренно распространяемое софистами на томъ поприщѣ, гдѣ они въ виду своей задачи больше всего и работали, а именно—въ области этики и политики. Со времени періода 7-ми мудрецовъ (§ 9) греки привыкли размышлять надъ содержаніемъ и исполненіемъ гражданскихъ и нравственныхъ законовъ; но вопросъ о правильности ихъ возникъ впервые въ устахъ софистовъ во время усиленнаго развитія индивидуализма, послѣ геніальнаго оживленія перикловской эпохи и анархіи аѳинской демократіи. Такъ какъ и тутъ мѣрой всѣхъ вещей былъ провозглашенъ человѣкъ съ его временными желаніями и потребностями, то скоро обуздывающая сила законовъ стала жертвой той же относительности, какъ и теоретическая истина.

Ср. *H. Sidgwick*, The Sophists (Journal of Philology 1872 и 73). *A. Harpf*, Die Ethik des Protagoras (Heidelberg 1884). Кромѣ того общая литература о софистахъ, а также и о Сократѣ.—Изъ болѣе подробныхъ изслѣдованій, которыя встрѣчаются у наиболѣе выдающихся софистовъ, къ сожалѣнію, и здѣсь тоже почти ничего не сохранилось (самое значительное изъ нихъ— это миѳъ Протагора въ діалогѣ того же имени 320 и сл.); остались только отдѣльныя замѣтки, да нѣсколько бросающихся въ глаза положеній. Быть можетъ, на этомъ, какъ и на теоретическомъ поприщѣ, софистика страдаетъ отъ того, что свѣдѣнія о ней мы получаемъ только чрезъ ея противниковъ.

Однимъ изъ самыхъ важныхъ воззрѣній, выработанныхъ софистикой въ этомъ направленіи, нужно считать ихъ противоположеніе природнаго назначенія человѣка общественному. Размышляя надъ различіемъ и измѣнчивостью не только постановленій и законовъ, но и нравственныхъ правилъ [1]), софистика заключаетъ, что по крайней мѣрѣ большая ихъ часть составлена условно, по соглашенію между людьми (θέσει sive νόμῳ), и что общеобязательными могутъ быть только тѣ законы, которые одинаково вложены во всѣхъ людей самой природой

[1] Ср. Hippias bei Xenoph. Mem. IV, 4, 14 и сл.

(φύσει). Итакъ, все природное въ человѣкѣ получало бо̀льшее значеніе, казалось прочнѣе и обязательнѣе, чѣмъ все общественное; естественное право считалось выше историческаго, позитивнаго. Болѣе серьезные софисты еще старались извлечь естественное право и естественную нравственность изъ позитивнаго. Протагоръ училъ [1]), что чувство справедливости и совѣсть (δίκη и αἰδώς) суть общій даръ боговъ, дарованный всѣмъ людямъ. Даже и положеніе Гиппія, что «законъ» силой принуждаетъ человѣка ко *многому* «противному его природѣ» [2]), не утверждаетъ еще полнаго и непремѣннаго противорѣчія между обоими законами. Но по мѣрѣ того, какъ софистика стала подразумѣвать подъ «природой» «природу человѣческую», а эту послѣднюю разсматривать исключительно со стороны ея физическихъ побужденій и индивидуальныхъ проявленій,—«законъ» ей сталъ представляться чѣмъ дальше, тѣмъ больше ограниченіемъ, и вообще ущербомъ, правъ естественнаго человѣка. Ученикъ Анаксагора, Архелай считаетъ, что всѣ различія въ нравственности произошли не отъ природы, а отъ условныхъ постановленій (οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ [3]). Платонъ [4]) заставляетъ Калликла развивать то мнѣніе, что единственное право, это—право сильнаго, которое признается слабѣйшими, потому что они нуждаются въ защитѣ. Тразимаху же изъ Халкедонъ онъ влагаетъ въ уста [5]) натуралистическую психологію законодательствъ, по которой въ естественномъ государствѣ предписываетъ законы, руководствуясь собственной выгодой, тотъ, у кого въ рукахъ сила. Въ этомъ смыслѣ софистика возставала противъ многихъ существующихъ учрежденій [6]),—частью исходя изъ положенія объ «естественномъ правѣ», а частью изъ стремленія къ абсолютной анархіи; она боролась не только, какъ демократичный Ликофронъ противъ всякаго преимущества аристократіи, или какъ Алкидамандъ противъ основнаго порядка античнаго культурнаго общества—рабства [7]), но, въ концѣ концовъ, и противъ всякихъ нравственныхъ основъ и обычаевъ. Самостоятельность индивидуальнаго мнѣнія, про-

---

[1]) Въ своемъ «миѳѣ», воспроизведенномъ Платономъ.

[2]) Plat. Prot. 337 c. Подобнымъ же образомъ, хотя болѣе рѣзко, высказывается и Калликлъ у Plat. Gorg. 482 и сл.

[3]) Diog. Laert. II, 16.

[4]) A. a. O.

[5]) Resp. I, 388 и сл.

[6]) Отчасти выставляя уже предложенія позитивнаго характера, приписываемые Аристотелемъ (Polit. II, 8) Гипподаму и нѣкому Фалею.

[7]) Ср. Arist. Pol. I, 3. 1253b 20.

возглашенная эпохой просвѣщенія, разбила всѣ авторитеты и внесла разложеніе въ народное самосознаніе.

Понятно, что послѣ первыхъ нападеній на религію, сдѣланныхъ наукою еще въ болѣе серьезную ея пору, потокъ софистическаго движенія долженъ былъ окончательно смыть и этотъ авторитетъ. Въ софистической литературѣ мы встрѣчаемъ самые разнообразные оттѣнки религіознаго вольнодумства, начиная съ осторожнаго скептицизма Протагора, который объявилъ, что ничего не знаетъ о богахъ [1]), до антропологическихъ и натуралистическихъ объясненій вѣры въ боговъ у Критія [2]) и Продика [3]), кончая ясно выраженнымъ атеизмомъ у Діагора [4]) изъ Мелоса.

§ 27. Для борьбы съ этимъ разрушающимъ вліяніемъ софистики появилась мощная личность *Сократа*. Правда, онъ вмѣстѣ со своими противниками стоялъ на общей почвѣ просвѣщенія и, какъ они, возводилъ въ принципъ самостоятельное размышленіе, возвышая его надъ всѣмъ привычнымъ и традиціоннымъ; но при этомъ онъ непоколебимо вѣрилъ въ возможность подобнымъ размышленіемъ найти общеобязательную истину.

Главныя показанія о Сократѣ даютъ Ксенофонтъ [5]), Платонъ и Аристотель. Вслѣдствіе въ высшей степени различнаго освѣщенія, которое дается Сократу этими тремя, совершенно различными между собою, лицами, его крупная личность выступаетъ передъ нами съ чрезвычайной рельефностью. Ксенофонтъ видѣлъ въ его жизни и характерѣ, главнымъ образомъ, сторону трезвую, практическую и популярную; Платонъ, напротивъ того,—высокій полетъ, глубину его духовной жизни и облагораживающее вліяніе на богато одаренные юношескіе умы (S. *Ribbing*, Über das Verhältnis zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des S., Upsala 1870). При этомъ Ксенофонтъ старается, насколько хватаетъ его разумѣнія, въ своемъ изображеніи соблюсти по возможности историческую правду, но очень можетъ быть, что при этомъ онъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ циническаго партійнаго воззрѣнія, тогда какъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа рѣже его собственныя ученія (и то только въ Апологіи и въ болѣе раннихъ діалогахъ), чѣмъ тѣ выводы, какіе онъ самъ Платонъ изъ нихъ сдѣлалъ. Рѣшающее значеніе въ томъ, что касается ученія Сократа, имѣетъ голосъ Аристотеля: благодаря отдаленности времени, не связанный

---

[1]) По причинѣ неясности этого предмета и краткости человѣческой жизни: ср. Diog. Laert. IX, 51.

[2]) Ср. стихи его у Sext. Emp. IX, 54.

[3]) Cic. de nat. deor. I, 42, 118.

[4]) Ср. *Zeller* I[4], 864, 1

[5]) Заслуживаютъ вниманія, главнымъ образомъ, Memorabilia (ср. *A. Krohn*, Socr. u. Xen., Halle 1874; ср. ниже) и Symposion (вопросъ о старшинствѣ Symposion'а ксенофонтовскаго передъ платоновскимъ еще не можетъ считаться рѣшеннымъ въ пользу перваго, какъ это, по большей части, было принято въ послѣднее время; см. гл. V). Apologia подложна. Ср. *Sander*, Bemerkungen zu Xenophons Berichten etc. (Magdeburg 1884).

личными отношеніями, онъ имѣлъ полную возможность выдѣлить изъ научной дѣятельности философа все самое существенное.

H. Köchly, S. und sein Volk (in Akad. Vortr. u. Red. I, 219 и сл.).– *E. v. Lasaulx*, Des S. Leben, Lehre u. Tod (München 1857).—*M. Carrière*, S. und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes (in Westerm. Monatsheften 1864).—*E. Alberti*, S., ein Versuch über ihn nach den Quellen (Göttingen 1869).—*E. Chaignet*, Vie de Socrate (Paris 1868).—*A. Labriola*, La dottrina di Socrate (Neapel 1871).—*A. Fouillée*, La philos. de Socr. (Paris 1873).—*A. Krohn*, S. doctrinae Platonis republica illustrata (Halle 1875).—*W. Windelband*, S. (in Praeludien стр. 54 и сл.).—*K. Joël*, Der echte und der xenophontische Sokrates I (Leipz. 1892).

Сократъ родился около 469 г. [1]). Онъ былъ сынъ Софрониска, ваятеля, и Фэнареты, и въ юности [2]) изучилъ искусство своего отца. Не отдаваясь исключительно ученымъ занятіямъ, его критическій умъ усвоилъ себѣ всѣ разнообразные образовательные элементы того времени. Знакомство съ пріемами софистовъ убѣдило его во вредѣ ихъ дѣятельности; онъ почувствовалъ себя призваннымъ по божественному указанію [3]) къ серьезному самоиспытанію [4]) и къ неустанной работѣ надъ нравственнымъ усовершенствованіемъ самого себя и своихъ согражданъ. Такимъ образомъ, его изслѣдованія, интересъ къ которымъ онъ раздѣлялъ со своими современниками, основывались на глубокомъ религіозномъ чувствѣ и высокой нравственности; то же основаніе имѣла и его своеобразная дѣятельность въ Аѳинахъ, совпавшая съ началомъ пелопонесской войны [5]). Не принадлежа самъ ни къ какой школѣ, онъ былъ далекъ отъ мысли основывать свою школу; но движимый свободнымъ стремленіемъ, онъ воспользовался публичнымъ характеромъ аѳинской жизни, чтобы входить въ духовное общеніе со всѣми и каждымъ. Онъ обращалъ на себя всеобщее вниманіе своей кидающейся въ глаза наружностью [6]), ѣдкимъ юморомъ, боевымъ непобѣдимымъ остроуміемъ; его обходительность, утонченная, задушевная сердечность, скрытая подъ странною внѣшностью [7]), великодушный характеръ, безграничная преданность друзьямъ—очаровывали

[1]) Когда онъ умеръ (399), ему было 70 лѣтъ.

[2]) О статуѣ, будто бы. работы юнаго Сократа, показываемой въ позднѣйшее время, ср. *P. Schuster*, Über die Porträts der griech. Philos. (Leipzig 1887).

[3]) Plat. Apol. 33 c.

[4]) Ἐξετάζειν ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ibid. 28 e.

[5]) Представленіе комедіи «Облака» въ 423 г. предполагаетъ уже его популярность.

[6]) Его собственное юмористическое описаніе своей силеновской наружности у Xenoph. Symp. 4, 19.

[7]) Ср. прекрасную рѣчь Алкивіада у Платона. Symp. 215, и сл.

всѣхъ выдающихся личностей того времени, особенно же лучшую часть аѳинской молодежи. Пренебрегая своими домашними дѣлами [1]), онъ всецѣло отдался высшему долгу, и вокругъ него образовался свободно общающійся между собой кружокъ почитателей, въ числѣ которыхъ были и представители знатной молодежи, какъ напримѣръ, Алкивіадъ. Въ политикѣ онъ, по возможности, не принималъ участія и ограничивался честнымъ [2]) исполненіемъ неизбѣжныхъ обязанностей гражданина.

70-ти лѣтъ Сократъ былъ обвиненъ въ попыткѣ «ввести въ религію новыя божества и въ развращеніи молодежи». Первоначально обвиненіе исходило изъ низкихъ личныхъ побужденій [3]), но, вслѣдствіе политическихъ усложненій [4]), приняло угрожающій характеръ: на него, философа аристократическаго направленія, какъ на самаго популярнаго и дѣятельнаго «софиста»,—демократическая реакціонная партія возложила отвѣтственность за упадокъ народной нравственности. Дѣло окончилось бы болѣе легкимъ наказаніемъ [5]), если бы откровенная, благородная гордость Сократа не раздражила геліастовъ [6]). Исполненіе приговора было отложено вслѣдствіе делосскихъ празднествъ (θεωρία) на 30 дней; но, вѣрный законамъ, Сократъ не захотѣлъ воспользоваться предоставленной ему возможностью бѣгства [7]). Въ маѣ 399 г. онъ выпилъ свой отравленный кубокъ [8]).

Учителей, въ строгомъ смыслѣ слова, въ области философіи у Сократа не было (онъ себя называетъ самоучкой αὐτουργός Xen. Symp. I, 5), но, повидимому, онъ ознакомился со многими научными теоріями (главнымъ образомъ Гераклита и Анаксагора) не только изъ преподаванія софистовъ, но и черезъ самостоятельное чтеніе. Ср. *K. F. Hermann*, De S. magistris et disciplina iuvenili (Marburg 1837). Описаніе хода развитія Сократа въ платоновскомъ Фэдонѣ (96 и сл.)

---

[1]) О женѣ его, Ксантиппѣ, вошедшей въ поговорку, ср. *E. Zeller*, Zur Ehrenrettung der X. (in Vortr. und Abhandl. I, стр. 51 и сл.).

[2]) Онъ участвовалъ въ трехъ походахъ и, въ качествѣ притана, выказалъ себя справедливымъ и неустрашимымъ передъ сильно возбужденной толпой (ср. Plat. Apol. 32 и сл.).

[3]) Обвинители Мелетъ, Анитъ и Ликонъ дѣйствовали изъ личной вражды, если только это не были подставныя лица (*K. F. Hermann*, De S. accusatoribus, Göttingen 1854).

[4]) Ср. *Grote*, H. of Gr. VIII, 551 и сл.

[5]) «Виновенъ» было произнесено большинствомъ только трехъ голосовъ (или 30); смертный же приговоръ впослѣдствіи—значительно большимъ большинствомъ (80-ти).

[6]) Apolog. Платона слѣдуетъ признать достовѣрной въ главномъ.

[7]) Ср. діалогъ Платона «Crito».

[8]) Въ отношеніи внѣшнихъ обстоятельствъ дня смерти Сократа Phaedo совершенно достовѣренъ; но что касается ученія, и не только доказательствъ, но и убѣжденія о безсмертіи души (ср. Apol. 40 с.), то здѣсь Платонъ пошелъ гораздо дальше Сократа.

едва-ли вѣрно въ историческомъ отношеніи; это скорѣе очеркъ генезиса платоновской теоріи идей (см. *Zeller* II[4] 51).

И Ксенофонтъ, и Платонъ изображаютъ Сократа бесѣдующимъ съ лицами всевозможныхъ положеній, различнаго званій и различнаго политическаго направленія. Любовь грековъ къ мальчикамъ выразилась у него въ облагороженной этико-педагогической, нравственно-одухотворенной формѣ. Изъ лицъ, усвоившихъ себѣ его популярно-философскій образъ мысли, нужно назвать: близко стоящаго къ циникамъ *Ксенофонта* (ср. *F. Dümmler*, Antisthenica Berl. 1882, и Akademica, Giessen 1889), также Эсхина (не оратора), который писалъ діалоги въ этомъ духѣ (*K. F. Hermann*, De Aesch. Socratici reliquiis, Göttingen 1850), и полу-миѳическаго башмачника Симона (ср. *Boeckh*, Sim. Socr. dialogi, Heidelberg 1810 и *E. Heitz* въ O. Müller's Litteraturgeschichte II[2], 2, 25 прим. 2).

Существуетъ много толкованій процесса Сократа. Прежнее предположеніе, что онъ погибъ вслѣдствіе происковъ софистовъ должно быть оставлено; съ другой стороны, не можетъ удержаться и воззрѣніе *Гегеля* (W. W. 560 и сл.; XIV, 81 и сл.), который видѣлъ въ Сократѣ какъ бы героя трагедіи, воплощающаго въ себѣ высшую идею, а потому долженствующаго неминуемо погибнутъ въ столкновеніи съ установившимся ходомъ вещей. Оба эти мнѣнія, противоположныя другъ другу, не находятъ себѣ подтвержденія въ самомъ ходѣ процесса. Вѣроятнѣе всего то, что Сократъ, вслѣдствіе общей запутанности личныхъ и политическихъ дѣлъ, погибъ жертвою неудовольствія демократической реакціи противъ общаго образовательнаго вліянія эпохи просвѣщенія. Что касается Аристофана, то онъ, хотя и неумышленно, крайне повредилъ Сократу своей каррикатурой въ «Облакахъ», выставивъ его въ общественномъ мнѣніи типомъ именно тѣхъ софистическихъ крайностей, противъ которыхъ самъ же Сократъ велъ усиленную борьбу. Ср. *H. Th. Rötscher*, Aristophanes und sein Zeitalter (Berlin 1817). *Brandis* (im Rh. Mus. 1828). *P. W. Forchhammer*, Die Athener und Socrates (Berlin 1837). *Bendixen*, Über den tieferen Schriftsinn etc. (Husum 1838).

Въ то время, какъ теорія познанія софистовъ приводила повсюду къ относительности индивидуальнаго мнѣнія, основаніемъ всей дѣятельности Сократа было стремленіе къ прочному общеобязательному *знанію*. Онъ противопоставляетъ личному мнѣнію—знаніе (δόξαι—ἐπιστήμη), причемъ это знаніе не есть готовое достояніе науки, которое можно передать чрезъ обученіе, но—идеалъ, къ которому еще приходится стремиться посредствомъ совмѣстной работы.

Fr. Schleiermacher, Über den Wert des Socrates als Philosophen въ собр. соч. III, 2, 287 и сл.

Поэтому его дѣятельность не была направлена ни на сообщеніе другимъ своихъ познаній, ни на формальную только выправку, а на исканіе сообща истины; и въ основѣ ея лежало убѣжденіе, что существуетъ нѣкоторая норма, стоящая выше

индивидуума. Вслѣдствіе этого его дѣятельность необходимо выливалась въ форму *діалога*,—бесѣды, въ которой, посредствомъ взаимной критики и обмѣна мыслей, должно было быть найдено то, что всѣ обязаны признать. Въ то время, какъ софисты изучали психологическій механизмъ, вырабатывавшій личныя мнѣнія, Сократъ вѣрилъ въ такой законъ разума, который опредѣляетъ истину. Онъ постоянно побуждалъ своихъ согражданъ къ тому, чтобы они помогали ему въ этихъ его поискахъ. Въ этомъ-то смыслѣ надо понимать и признаніе имъ своего незнанія [1]), ибо при этомъ онъ выставляетъ на видъ свою отдаленность отъ идеала мудрости σοφία [2]). Но онъ требуетъ такого же *самопознанія* и отъ другихъ [3]), потому что ничто такъ не вредитъ истинному знанію, какъ мнимое, кажущееся знаніе, порожденное въ массѣ головъ софистическимъ полуобразованіемъ. Въ силу этого въ своихъ бесѣдахъ онъ съ своей неумолимой логикой разлагаетъ тѣ мнѣнія, за которыми вначалѣ обращается къ собесѣднику; въ этомъ-то превосходномъ умѣніи владѣть діалектикой и состоитъ *иронія* Сократа [4]). А устранивъ это препятствіе, Сократъ въ дальнѣйшей бесѣдѣ старается постепенно выдѣлить изъ всего обсуждаемаго какое-нибудь общее положеніе. Убѣжденный, что оно каждымъ можетъ быть найдено путемъ серьезнаго размышленія, онъ «повиваетъ» дремлющую въ умѣ мысль, и называетъ это искусство своей *«меэвтикой»* [5]).

Этой внѣшней схемѣ соотвѣтствовалъ въ существенныхъ чертахъ и самый методъ сократовскихъ изслѣдованій. Цѣлью научной работы онъ считалъ *«понятіе»* [6]), противопоставляя его единичнымъ представленіямъ, получаемымъ нами чрезъ посредство индивидуальнаго воспріятія. Поэтому, хотя Сократъ, прибѣгая постоянно къ опредѣленіямъ, и сходился на этой почвѣ съ софистами [7]), занимавшимися опредѣленіемъ значенія словъ, но онъ преслѣдовалъ при этомъ болѣе важную мысль, именно онъ надѣялся, что достигнетъ посредствомъ общаго понятія

---

[1]) Plat. Apol. 21 и сл. Symp. 216 d.

[2]) Ср. Platon, Symp. 203. Въ связи съ этимъ, терминъ φιλοσοφία, противопоставленный другому, болѣе громкому—σοφία (σοφιστής), получаетъ свое истинное значеніе «стремленія къ знанію» Ср. *Ueberweg* стр. 2.

[3]) Ср. дельфійское γνῶθι σαυτόν: Xen. Mem. IV, 2, 24 и сл. Platon, Apol. 21 и сл.

[4]) Plat. Rep. I, 337 a.

[5]) Намекая на занятія своей матери, Plat. Theaet. 149 и сл.

[6]) Arist. Met. XII, 4: τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου; при этомъ техническое выраженіе понятія—λόγος (слово).

[7]) Особенно съ Продикомъ, съ которымъ онъ вообще, повидимому, былъ въ дружескихъ отношеніяхъ.

самую сущность предмета и законъ, господствующій надъ всѣми отдѣльными случаями и отношеніями. Рѣшеніе частнаго вопроса, послужившаго началомъ бесѣды, онъ ставитъ въ зависимость [1]) отъ искомаго общаго опредѣленія и тѣмъ пробуждаетъ сознаніе закона логической зависимости единичнаго отъ общаго, и возводитъ этотъ законъ въ принципъ научнаго метода. Конечно, при отысканіи общихъ понятій, Сократъ остается еще погруженнымъ въ привычки наивнаго мышленія, такъ какъ эпагогическій (или индуктивный) методъ [2]), изобрѣтеніе котораго приписывается ему, состоялъ только въ сравненіи произвольно сопоставленныхъ единичныхъ случаевъ, что не могло еще обезпечить точности индукціи. Во всякомъ случаѣ методъ Сократа по отношенію къ вполнѣ неметодичнымъ обобщеніямъ единичныхъ наблюденій и стремленій ума, дѣлаемымъ его предшественниками,—представляетъ большой, несомнѣнный успѣхъ: на мѣсто ихъ геніальныхъ догадокъ Сократъ поставилъ методическое изслѣдованіе.

P. J. Ditges, Die epagogische Methode des Sokrates, Köln 1864.—*J. J. Guttmann*, Über den wissenschaftlichen Standpunkt des S., Brieg 1881.— Въ Memorabilia'хъ Ксенофонта и въ большинствѣ діалоговъ Платона находятся примѣры сократовскаго метода. Самъ Сократъ не дошелъ до полнаго формулированія принциповъ своего метода, но вся его дѣятельность служитъ ихъ геніальнымъ выраженіемъ.

Та область, въ которой Сократъ примѣнялъ свой методъ индуктивнаго опредѣленія понятій, касалась главнымъ образомъ, какъ и у софистовъ, вопросовъ человѣческой жизни. Ибо такъ какъ въ основѣ всѣ его поиски за выражающейся въ понятіяхъ истиной вытекали изъ силы его нравственныхъ убѣжденій, то и наука, въ концѣ концовъ, отожествлялась у него съ нравственнымъ самоусовершенствованіемъ. Общеобязательная истина, которую ему нужно было найти посредствомъ разсужденія (διαλογισμός),—заключалась въ ясности и твердости нравственнаго сознанія.

Еще въ древности отличительной чертой сократовскаго ученія считали ограниченіе философіи областью этики, а также основаніе научной этики (ср. *Zeller* II[4], 132 и сл.). И ни поэтическая вольность, съ которой Аристофанъ (въ «Облакахъ») дѣлалъ его звѣздочетомъ, ни попадающіяся въ позднѣйшихъ платоновскихъ діалогахъ (Федонъ, Филебъ) мѣста, гдѣ ему приписывается телеологическая натурфилософія, ни, наконецъ, изложенная въ Memorabi-

[1]) Xen. Mem. IV, 13. [2]) Arist. Met. I. c.

ціа'хъ доморощенная теорія пользы (вѣроятно, переработанная подъ вліяніемъ стоическихъ мотивовъ) [1]) не въ состояніи поколебать опредѣленныя выраженія Ксенофонта (Mem. I, 1, 11) и Аристотеля (Metaph. I[6], 987 b 2). Что же касается до его уклоненія отъ естествознанія, то онъ его проводилъ не въ смыслѣ скептицизма, а только изъ сознанія, что для этики оно имѣетъ мало цѣнности (ср. ниже). Но наряду съ этимъ у Сократа была вѣра въ цѣлесообразность міроваго строя и въ руководящій промыслъ надъ человѣческими судьбами. Ср. конецъ Апологіи Платона, діалогъ Эвтифронъ и т. д.

Въ этомъ спеціально этическомъ направленіи Сократъ, однако, слѣдуетъ одному психологическому основному положенію, особенно ясно выразившему раціоналистическій характеръ всей эпохи просвѣщенія: это—положеніе *о тожествѣ добродѣтели и знанія* [2]). Привычное исполненіе національныхъ правилъ жизни уже не могло считаться достаточнымъ, вслѣдствіе усложненія культурныхъ отношеній: среди путаницы общественной жизни, когда здѣсь проповѣдывалось одно, а тамъ другое, каждымъ чувствовалась необходимость знанія и здраваго сужденія для того, чтобы сдѣлать правильный выборъ; и болѣе способнымъ въ этой борьбѣ теченій цивилизаціи оказывался тотъ, кто обладалъ наибольшими свѣдѣніями [3]). Это-то состояніе рѣзко отразилось во взглядахъ Сократа, который, перенеся вопросъ на нравственную почву, объявилъ, что истинная добродѣтель состоитъ въ знаніи, и что истинное знаніе уже само по себѣ и непремѣнно ведетъ къ правильнымъ поступкамъ. Такимъ образомъ, знаніе о добрѣ было возведено въ самую добродѣтель, а размышленіе— въ принципъ жизни. Философія, какъ понималъ ее Сократъ, есть сознаніе разумнымъ человѣкомъ общеобязательнаго закона добра. Познаніе стало въ его глазахъ обладаніемъ нравственностью, а отыскиваніе знанія сообща—особеннымъ этическимъ отношеніемъ между людьми, отношеніемъ взаимнаго пополненія и помощи [4]), которое онъ обозначалъ именемъ любви (ἔρως). Далѣе, этотъ взглядъ заключалъ въ себѣ детерминистическое и интеллектуалистическое воззрѣніе на волевую дѣятельность: онъ ставилъ нравственныя качества въ зависимость отъ интеллектуальнаго развитія, рѣшеніе воли — въ исключительную зависимость отъ ясности и зрѣлости ума. Если же Сократъ утверж-

---

[1]) Ср. *A. Krohn*, Xen. u. Socr. Halle 1874.

[2]) Ср. Xen. Mem. III, 9, 4.

[3]) Ibid. III, 9, 10 и сл.

[4]) Это и есть сократовское понятіе ἔρως'а, громадное значеніе котораго ясно изъ того, что о немъ говорятъ не только Платонъ и Ксенофонтъ, но также и другіе члены сократовскаго кружка. Ср. *Brandis*, Handbuch II, 1, 64.

далъ, что всѣ злые поступки происходятъ отъ недостатка разсудительности [1]), то было вполнѣ въ духѣ эпохи просвѣщенія провозгласить знаніе — этическимъ идеаломъ. Всѣ прочія добродѣтели переходятъ у него въ одну основную—въ научное знаніе (ἐπιστήμη) [2]); и поэтому всѣ онѣ достижимы и доступны изученію вмѣстѣ съ ней. Этими воззрѣніями заканчивается въ лицѣ Сократа процессъ, начавшійся эпохой семи мудрецовъ, который послѣ того, какъ онъ грозилъ сперва разрушить всѣ нормы общественнаго сознанія посредствомъ индивидуальной критики и анархіи безпорядочныхъ мнѣній, потомъ снова ихъ нашелъ посредствомъ методическаго размышленія и признанія для него чего-то общеобязательнаго.

Вопросъ объ изучимости добродѣтели обсуждается съ очаровательными діалектическими пріемами въ діалогѣ Платона—Протагоръ, тогда какъ его остальные діалоги, болѣе ранняго происхожденія, занимаются, главнымъ образомъ, вопросомъ о сведеніи всѣхъ добродѣтелей на основную добродѣтель знанія: Эвтифронъ, Лахетъ, Хармидъ, Лисидъ. Ср. *F. Dittrich*, De S. sententia virtutem esse scientiam (Braunsberg 1868), особенно же *T. Wildauer*, Die Psychologie des Willens bei Socrates, Platon und Aristoteles, 1 Teil, Innsbruck 1877. Впрочемъ, детерминизмъ Сократа стоитъ въ тѣсной связи и съ его эвдемонизмомъ (см. ниже), ибо положеніе, что никто не можетъ поступать худо по доброй волѣ, основано именно на томъ, что если разъ кто сознавалъ, въ чемъ его благо, то немыслимо, чтобы вопреки собственной пользѣ онъ избралъ противное: ср. Xen. Mem. IV, 6, 6, Arist. Magn. Moral. I, 9, 1187 a 17.

Но и въ этикѣ Сократъ остановился только на этомъ общемъ разсужденіи, не давъ систематическаго изложенія того знанія, изъ котораго, по его мнѣнію, должна состоять добродѣтель. Принимая всегда въ разсчетъ все индивидуальное, отправляясь всегда отъ данныхъ обстоятельствъ, онъ уже самымъ характеромъ своей дѣятельности вынуждался замѣнить вопросъ о томъ: что же такое «добро»?—вопросомъ: что такое добро при извѣстныхъ отношеніяхъ и для извѣстнаго человѣка? [3]). И отвѣтъ всегда отыскивался въ томъ, что соотвѣтствуетъ нашимъ цѣлямъ, въ томъ, что сполна удовлетворяетъ стремленіямъ человѣка и что составляетъ его счастье. Въ болѣе грубомъ пониманіи Ксенофонта [4]), этическій взглядъ Сократа переходитъ въ

[1]) Xen. Mem. III, 9.

[2]) У Ксенофонта находимъ для этого еще другое обозначеніе: σοφία (мудрость) ср. Mem. III, 9.

[3] Ibid. III, 8.

[4]) У котораго въ одномъ мѣстѣ кажется даже, что будто Сократъ въ морали приближается къ теоріи относительности софистовъ. Mem. III, 8: πάντα ἀγαθὰ καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.

теорію пользы, и состоящая въ знаніи добродѣтель низводится на степень предусмотрительности, которая дѣлаетъ человѣка способнымъ въ каждомъ единичномъ случаѣ поступать правильно. съ наибольшею цѣлесообразностью. Но въ болѣе тонкомъ изображеніи Платона это полезное (ὠφέλιμον) отожествляется съ прекраснымъ и хорошимъ (καλόν и ἀγαθόν), и относится къ здоровью душевному, къ заботѣ о дѣйствительномъ благѣ души [1]). Въ обоихъ случаяхъ, однако, состоящая въ знаніи добродѣтель отожествляется съ блаженствомъ [2]). Во всякомъ случаѣ, основная точка зрѣнія этики Сократа чисто эвдемонистическая; и этой точки зрѣнія не смогла преодолѣть вся древняя философія.

Ср. *M. Heinze*, Der Eudämonismus in der griech. Philos. Leipzig 1883.— *Zeller* II⁴, 149 и сл.—Въ своихъ же подробностяхъ мораль Сократа не переступаетъ границъ греческаго народнаго сознанія [3]). Она охотно возвращается къ благоговѣйному признанію законовъ боговъ и всего стараго преданія. Особенно же высоко ставитъ Сократъ, который самъ служитъ примѣромъ чистой и благородной нравственности, гражданскія добродѣтели и подчиненіе гражданскимъ законамъ. Но властителями въ государствѣ онъ хочетъ признавать не толпу, а только людей свѣдущихъ и хорошихъ. (Xen. Mem. III, 9, 10).

Равнодушіе къ метафизическимъ и физическимъ теоріямъ возмѣщалось лично у Сократа глубокимъ, благочестивымъ вѣрованіемъ въ господство божественнаго существа надъ природой и человѣкомъ; а раціоналистическая односторонность его этики пополнялась тѣмъ довѣріемъ, съ какимъ онъ слѣдовалъ своему внутреннему голосу δαιμόνιον, казавшемуся ему божественнымъ.

И при изложеніи этихъ мыслей Ксенофонтъ стоитъ также вполнѣ на точкѣ зрѣнія простаго утилитаризма, если только Memorabilia въ настоящемъ ихъ видѣ принадлежатъ ему. Апологія Платона, напротивъ, очерчиваетъ вѣру Сократа въ божественный промыселъ въ высшемъ нравственномъ смыслѣ. Натурфилософію Сократъ отвергаетъ, съ одной стороны, потому, что, по его убѣжденію, она заключаетъ въ себѣ безполезныя, безплодныя умствованія [4]), съ другой — потому, что его благочестіе требовало телеологическаго міровоззрѣнія [5]). Ея детальное изложеніе (Mem. I, 4 и IV, 3) уже потому

---

[1]) Ср. въ особенности изображеніе Phaedon'a.

[2]) Xen. Mem. IV, 1, 2.

[3]) Изъ этого можно исключить развѣ только запрещеніе причинять вредъ врагамъ. Здѣсь неизгладимое противорѣчіе между Ксенофонтомъ и Платономъ; но въ пользу свидѣтельства втораго рѣшительно говоритъ то обстоятельство, что діалогъ Criton, въ которомъ это запрещеніе трактуется, какъ давно уже извѣстное въ кружкѣ Сократа, но чуждое общепринятымъ мнѣніямъ (49), относится, очевидно, къ его болѣе раннимъ произведеніямъ.

[4]) Xen. Mem. I, 1 и IV, 7.

[5]) Ibid. I, 4 и IV, 3.

невѣроятно, что Сократъ затрогивалъ эти вопросы только съ крайней осторожностью. Онъ даже и на монотеизмѣ не настаиваетъ рѣзко; у Ксенофонта, также какъ и у Платона, онъ говоритъ большею частью о «богахъ», даже враги не обвиняли его въ отрицаніи ихъ [1]).—О δαιμόνιον ср. литературу у *Überweg*'а I[7], 107 и изслѣдованіе *Zeller*'а II[4] 74.

Разсматриваемая въ общемъ, дѣятельность Сократа, противопоставляющаго идеалъ разума господствующему релативизму, представляетъ попытку нравственнаго преобразованія жизни посредствомъ науки; и въ результатѣ эта попытка дала среди лучшихъ друзей философа самые высокіе продукты античной мысли. Но господствующій въ его дѣятельности принципъ размышленія о своемъ внутреннемъ мірѣ и то одушевленіе, съ которымъ Сократъ, презирая прелести внѣшняго существованія, обращался къ духовной жизни, были слишкомъ новы и чужды греческому міру; вотъ почему воплощенная въ его личности философія, отдѣлившись отъ него, какъ своего перваго источника, приняла между прочимъ также и уродливыя формы.

§ 28. Подъ именемъ *сократовцевъ* принято подразумѣвать нѣсколько школъ, основанныхъ лицами, въ различной степени соприкасавшимися съ Сократомъ. Вскорѣ послѣ его смерти они выступили съ воззрѣніями, которыя по своему содержанію и направленію вполнѣ принадлежали эпохѣ греческаго просвѣщенія. При болѣе близкомъ разсмотрѣніи становится ясно, что всѣ эти лица и ихъ ученія имѣли гораздо больше общаго съ софистикой [2]), чѣмъ съ Сократомъ, и что «сократовскій духъ», замѣтный еще у Эвклида, Антисѳена и Аристиппа, по мѣрѣ развитія школъ, все болѣе и болѣе исчезаетъ. Такъ-называемыя «сократовскія школы» должны были бы считаться скорѣе развѣтвленіями софистики, слегка затронутыми на своемъ пути сократовскимъ геніемъ. Ихъ четыре: мегарская, элидо-эретрійская, циническая и киренская.

K. F. Hermann, Die philos. Stellung der älteren Socratiker und ihrer Schulen (in Ges. Abhandl. Göttingen 1849 стр. 227 и сл.)—*Th. Ziegler*, Gesch. d. Ethik I, 145.

Основатель *мегарской* школы *Эвклидъ* думалъ, что придастъ содержаніе элейскому понятію бытія, если отожествитъ его

[1]) Они упрекали его только въ попыткѣ ввести новыя божества, вмѣсто національныхъ, вѣроятно, намекая главнымъ образомъ, на δαιμόνιον.

[2]) Напр., Аристотель справедливо называетъ Аристиппа софистомъ. Met. II 2, 996ᵃ 33.

съ сократовскимъ понятіемъ добра. Но онъ все-таки не преодолѣлъ отвлеченной безплодности парменидовскаго принципа. Онъ опредѣлялъ добро, какъ единое [1]), вѣчно само себѣ равное бытіе, лишь называемое у людей различными именами [2]). Различныя добродѣтели онъ истолковывалъ [3]), какъ измѣняющіяся названія одной неизмѣнной добродѣтели, именно—знанія (оно здѣсь, какъ и у элейцевъ, отожествлено съ бытіемъ). Онъ отрицалъ реальность всего, кромѣ добра [4]). Но все это не способствовало ни развитію этики, ни обогащенію теоретическихъ познаній, а только свидѣтельствовало о продолженіи безплодной діалектики въ элейскомъ направленіи софистики. Поэтому въ области этики мегарцы не сдѣлали ровно ничего. Только одному изъ нихъ, *Стилпону*, который впослѣдствіи сталъ во главѣ школы, приписываютъ особую этическую теорію; впрочемъ, въ ней онъ заимствовалъ воззрѣнія циниковъ. Въ метафизикѣ мегарцы ограничивались утвержденіемъ единства всего существующаго, и въ своемъ косвенномъ доказательствѣ этой мысли подражали аргументаціи элейцевъ. *Діодоръ Кронъ* прибавилъ къ зеноновскимъ аргументамъ противъ движенія—новые, конечно, менѣе значительные и болѣе хитрые [5]); и въ нихъ, какъ у Зенона, главную роль играла невозможность построить континуумъ изъ суммы дѣлимыхъ величинъ. Таково же направленіе изысканій мегарцевъ о категоріяхъ модальности; ибо ихъ утвержденіе, что возможно только дѣйствительное [7]), и знаменитое доказательство Діодора Крона (κυριεύων) [8]), основанное на томъ, что недѣйствительное не можетъ быть названо возможнымъ, такъ какъ оно своимъ неосуществленіемъ обнаруживаетъ свою невозможность, — очевидно направлены также на то, чтобы опровергнуть (только болѣе отвлеченнымъ образомъ) бываніе и перемѣну [8]).

Ср. *F. Deycks*, De Megaricorum doctrina (Bonn 1827).—*Henne*, École de

---

1) Cic. Acad. II, 42, 129.
2) Diog. Laert. II, 106.
3) Ibid. VII, 161.
4) Ibid. cf. Euseb. praep, ev. XIV, 17.
5) Сохранились у Sext Empir. adv. math. X, 85 и сл.
6) Arist. Met. VIII 3, 1046^b 29.
7) Ср. Cic. de fato 6, 12 и сл. Позднѣйшіе философы, напр., Хризиппъ, подробно разсматривали эту аргументацію.
8) Такъ какъ самъ Аристотелъ приводитъ положеніе о возможности одного только дѣйствительнаго, какъ общее всѣмъ мегарцамъ, то едва ли могло оно возникнуть изъ полемики противъ аристотелевскихъ категорій δύναμις и ἐνέργεια; однако возможно, что позднѣйшіе мегарцы, напр. Діодоръ, развили его именно въ этомъ смыслѣ. Ср. *Hartenstein*, Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Gesch. der metaphys. Probleme (in Hist. philos. Abhandlungen 127 и сл).

*

Mégare (Par. 1843). — *Mallet*, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie (Paris 1845).

Эвклидъ изъ Мегары былъ самымъ старымъ и самымъ вѣрнымъ другомъ Сократа. Про его жизнь извѣстно только то, что онъ былъ немного моложе Сократа, и значительно пережилъ его. По смерти учителя въ его гостепріимномъ домѣ собрались всѣ друзья послѣдняго. Въ это время вокругъ него образовалась школа, которая, повидимому, существовала въ теченіе всего четвертаго вѣка. О большинствѣ ея послѣдователей намъ извѣстны одни лишь имена. Больше свѣдѣній имѣемъ мы только объ Эвбулидѣ изъ Милета, учителѣ Демосѳена, о Діодорѣ Кронѣ изъ Ясъ въ Каріи (умеръ въ 307) и, главнымъ образомъ, о Стилпонѣ изъ Мегары, который жилъ около 380—300 г. (Diog. Laert. II, 113 и сл.) и своими лекціями возбуждалъ всеобщее удивленіе; онъ соединилъ мегарскую діалектику съ цинической этикой и чрезъ это рѣшающимъ образомъ повліялъ на своего главнаго ученика, основателя стоической школы—Зенона. Младшимъ его современникомъ былъ Алексинъ изъ Элиды.

Главнымъ спорнымъ вопросомъ относительно мегарской школы является то предположеніе, что изложеніе ученія объ идеяхъ въ діалогѣ «Софистъ» (246 b. 248 и сл.) имѣетъ въ виду мегарцевъ. Это предположеніе высказалъ впервые *Scheiermacher* (Plato — Übersetzung V, 2, 140 f.), опровергали его *Ritter* (Über die Philos. der meg. Schule, Rhein, Mus. 1828) и *Mallet* (a. a. O XXXIV f.), приняло большинство и между прочимъ *Brandis* и *Prantl*, а *Zeller* (1[4], 215 и сл.) защищалъ. Если упорно приписывать этотъ діалогъ Платону, то дѣйствительно трудно опредѣлить происхожденіе находящагося въ немъ ученія объ идеяхъ. Предположить основательницей такого важнаго ученія, какъ напр. ученія о безтѣлесныхъ идеяхъ (ἀσώματα εἴδη), какую-нибудь другую школу (Ritter) тѣмъ болѣе нельзя, что Аристотель (Met. I, 6 и Eth. Nik I, 4) несомнѣнно указываетъ на Платона, какъ на автора такого ученія. Въ другихъ «сократовскихъ школахъ» этому ученію совсѣмъ нѣтъ мѣста. Но также мало согласуется оно и со всѣми остальными свѣдѣніями о мегарцахъ: за исключеніемъ этого мѣста, нигдѣ на это не указывается даже и намекомъ. И въ этой гипотезѣ заключается такое рѣзкое противорѣчіе съ отвлеченнымъ ученіемъ мегарцевъ о бытіи, что даже признавая постепенность въ развитіи этой школы, его, все таки, нельзя устранить [1]). Съ другой стороны, видно [2]), что описаніе этого ученія объ идеяхъ въ діалогѣ «Софистъ» до мелочей почти буквально согласуется съ тѣмъ періодомъ платоновской философіи, который изложенъ въ Пирѣ [3]) (ср. преимущ. Symp. 211 a). Поэтому остается только одно: или признать, что Платонъ самъ опровергъ свои первоначальныя теоріи и ихъ друзей (φίλοι), или искать автора этой критики платоновской философіи въ какомъ-нибудь приверженцѣ элейскихъ ученій—современникѣ Платона (см. подробнѣе гл. V). Но въ обоихъ случаяхъ мегарцамъ нельзя приписывать ни изложен-

[1]) *Zeller* II[4] 261, кажется, полагаетъ, что ученіе объ идеяхъ Эвклида съ развитіемъ школы «уступило» мѣсто ученію объ единствѣ. Но такъ какъ послѣднее существовало уже съ самаго начала въ формѣ элеизма, то скорѣе можно было ожидать какъ разъ обратнаго, т.-е. постепеннаго разложенія элейскаго единства на множественность идей, что и было сдѣлано Платономъ.

[2]) Ср. *Appel* im Arch. f. Gesch. d. Ph. V, 55 и сл.

[3]) Въ немъ во всякомъ случаѣ (см.

ное въ «Софистѣ» ученіе объ идеяхъ, ни тѣсно съ нимъ связанную и также несомнѣнно платоновскую теорію познанія (о чувственномъ познаніи быванія (γένεσις), т.-е. міра тѣлеснаго, и объ основанномъ на понятіяхъ познаніи сущности (οὐσία),—т.-е. безтѣлесныхъ идей).

Единственно, что достойно вниманія въ мегарской школѣ, это развитіе, которое она дала софистическому искусству— *эристикѣ*. Изъ ихъ отвлеченнаго ученія объ единствѣ существующаго вытекалъ скептическій взглядъ на всѣ отдѣльныя познанія, а также и отрицательный характеръ ихъ учительской дѣятельности. Объ Эвклидѣ говорятъ, что въ полемикѣ онъ употреблялъ особый пріемъ: не нападая на доказательства, именно на посылки, онъ прямо черезъ deductio ad absurdum опровергалъ заключеніе [1]). Стилпонъ утверждалъ вмѣстѣ съ цинико - софистами, что, вслѣдствіе принципа тожества, никакому субъекту нельзя приписывать отличный отъ него предикатъ; а младшіе ученики, Эвбулидъ и Алексинъ [2]), прославились изобрѣтеніемъ такъ - называемыхъ заколдованныхъ заключеній, т.-е. такихъ вопросовъ, что всѣ возможные и взаимноисключающіе отвѣты на нихъ необходимо должны заключать въ себѣ противорѣчіе.

Ср. *Prantl*, Gesch. d. Log. I, 33 и сл.; Diog. Laert. II, 168 приводитъ семь такихъ заколдованныхъ заключеній: «лжецъ», затѣмъ три равнозначныхъ «прикрытый», «спрятанный» и «электра»—дальше «рогатый», наконецъ «куча» (Sorites) и «плѣшивый», которые и утвердительно, и отрицательно сводятся къ Acervus Зенона (§ 20). Подобно софистическимъ остротамъ, и они основаны, главнымъ образомъ, на двусмысленности словъ. Живой интересъ къ нимъ въ древности отличается почти патологическимъ характеромъ.

Еще незначительнѣе *элидо-эретрійская* школа, основанная любимымъ ученикомъ Сократа, *Фэдономъ*, въ его родномъ городѣ Элидѣ, и перенесенная позднѣе *Менедемомъ* на свою родину въ Эретрію, гдѣ она заглохла въ началѣ 3-го столѣтія. Ходъ ея развитія, кажется, сходенъ съ ходомъ развитія мегарской школы: Фэдонъ въ существенномъ былъ согласенъ съ Эвклидомъ [3]); а Менедемъ, прошедшій академію и школу Стилпона, вмѣстѣ съ послѣднимъ обратился къ цинической этикѣ.

Zeller I[4], 316), едва лишь намеками говорится объ идеяхъ, какъ причинахъ міра явленій. Представленіе объ οὐσία какъ αἰτία введено позднѣе въ Phaed. Phileb. и послѣднихъ частяхъ Respub.: ср. главу V.

[1]) Diog. Laert, II, 107

[2]) Имя котораго было ради насмѣшки измѣнено въ Ἐλεγξῖνος: Diog. II, 109.

[3]) Подъ положительнымъ вліяніемъ котораго онъ, вѣроятно, находился во время пребыванія въ Мегарѣ.

Обѣ школы, а также и циническая, подъ конецъ слились со стоической.

Ср. *Mallet* (см. выше). — *L. Preller*, Phaedon's Lebensschicksale und Schriften (*Ersch* u. *Gruber* III, 21, 357 и сл.) — *v. Wilamovitz-Möllendorf* (Hermes 1879).

Фэдонъ, еще въ ранней молодости, былъ аѳинскимъ военноплѣннымъ, и освобожденъ изъ рабства только незадолго до смерти Сократа по его просьбѣ, черезъ посредство одного изъ его друзей. Уже давно начали сомнѣваться въ подлинности приписываемыхъ ему діалоговъ. Во всякомъ случаѣ, изъ литературной дѣятельности этой школы дошло такъ же мало, какъ и изъ мегарской. Менедемъ, умершій скоро послѣ 278-го года, 74-хъ лѣтъ отъ роду,—происходилъ изъ нижнихъ слоевъ общества и добился всеобщаго уваженія (Diog. Laert. II, 125 и сл.). Нельзя настаивать на достовѣрности его, впрочемъ, очень далекаго и скоропреходящаго, отношенія къ академіи. Отъ остальныхъ сочленовъ этой школы остались одни имена.

§ 29. Гораздо большее значеніе имѣютъ двѣ другія школы: циническая и киренская. Въ нихъ, непосредственно вслѣдъ за Сократомъ и подъ вліяніемъ его этическихъ ученій, рѣзкія противорѣчія въ нравственныхъ и соціальныхъ воззрѣніяхъ Греціи приняли твердыя, опредѣленныя формы. Имъ обѣимъ свойственны и равнодушіе къ теоретической наукѣ, и пониманіе философіи, какъ искусства жить; да и ученія той и другой школы развились изъ софистическаго кругозора, опираясь только отчасти на положенія Сократа. Но въ своихъ взглядахъ на назначеніе человѣка и на отношеніе индивидуума къ культурному обществу—они представляютъ діаметральную противоположность направленій, столь типичную для античнаго міра. То и другое ученіе, какъ результатъ культурно-философскаго движенія софистики, содержитъ въ себѣ размышленія древней Греціи о цѣнности цивилизаціи для индивидуальной жизни и ея потребностей. И этотъ общій обѣимъ школамъ вопросъ кладетъ имъ одинъ и тотъ же предѣлъ, не смотря на различіе отвѣтовъ.

Циническая школа была основана *Антисѳеномъ* изъ Аѳинъ, и начала пользоваться большою популярностью вслѣдствіе оригинальнаго явленія—*Діогена Синопскаго*. Изъ ея послѣдующихъ приверженцевъ надо отмѣтить Кратета изъ Ѳивъ съ его женой Гиппархіей и братомъ послѣдней—Метрокломъ.

Антисѳенъ, родившійся около 440 г., неполноправный гражданинъ Аѳинъ, ученикъ Горгія, уже былъ учителемъ-софистомъ до того, какъ завязались его отношенія къ Сократу, горячимъ почитателемъ котораго онъ сталъ впослѣдствіи.

Послѣ смерти Сократа онъ основалъ въ гимназіи «Киносаргъ» школу и нѣкоторое время еще стоялъ во главѣ ея. Изъ его многочисленныхъ произведеній сохранились только небольшіе отрывки (Diog. Laert VI. 15 и сл.), собранные *A. W. Winckelmann*'омъ (Zurich 1842). — Ср. *Chappuis*, Antisthène (Paris 1854).—*K. Barlen*, A. u. Platon (Neuwied 1891).—*K. Urban*, Über die Erwähnungen der Philos. des Ant. in den platonischen Schriften (Königsberg 1882). — *F. Dümmler*, Antisthenica (Halle 1882) und Akademika (Giessen 1889).—*E. Norden*, Beiträge z. Gesch. d. gr. Ph. 1—4.

Діогенъ—безумствующій Сократъ (Σωκράτης μαινόμενος)—бѣжалъ изъ своего роднаго города въ Аѳины, обвиненный въ поддѣлкѣ монеты. Онъ старался украсить свою чудаческую жизнь пролетарія мудростью Антисѳена и утверждалъ, что послѣдовательно проводитъ на практикѣ ученіе послѣдняго. На старости лѣтъ онъ былъ воспитателемъ въ домѣ Ксеніада въ Коринѳѣ, и тамъ умеръ въ 323-мъ году. Ср. *K. W. Göttling*, D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats (Ges. Abhandl. I, 251 и сл.).—*K. Steinhart* (Ersch u. Gruber I, 25, 301 и сл.).

Кратетъ изъ Ѳивъ, приблизительно современникъ Стилпона, роздалъ, какъ говорятъ, все свое состояніе, чтобы посвятить себя образу жизни циниковъ; и эту нищенскую жизнь раздѣлила съ нимъ его богатая и знатная жена. Свѣдѣнія же объ его шуринѣ Метроклѣ носятъ исключительно анекдотическій характеръ. Позднѣе цинизмъ продолжалъ существовать въ качествѣ популярной проповѣди нравственности: напримѣръ, въ лицѣ Телета, о которомъ говоритъ v. *Wilamowitz-Möllendorf* (Philol. Unters. IV 292 и сл.); отрывки его сочиненія изданы *O. Hense* (Freiburg 1889); затѣмъ въ лицѣ *Біона* изъ Борисѳена; его проповѣди имѣли такое же большое вліяніе на позднѣйшую литературу (Горацій [1]), какъ и съ другой стороны (Варронъ) также пропитанныя циническимъ духомъ сатиры финикійца Мениппа: см. *Zeller* II_3, 246, 3.

Какъ мегарцы признавали существующимъ только одно добро, такъ для циниковъ, въ свою очередь, единственнымъ содержаніемъ, единственною цѣлью жизни стала добродѣтель; и съ такой же элейской односторонностью они отклоняли и отвергали всѣ другія цѣли. Хотя они и учили, подобно Сократу, что добродѣтель состоитъ въ знаніи, но главное значеніе придавали практической сторонѣ—хорошимъ поступкамъ, и именно послѣдовательному проведенію нравственныхъ правилъ въ жизнь [2]). Поэтому и научнымъ изысканіямъ они придавали значеніе лишь настолько, насколько они служатъ этическимъ цѣлямъ.

Къ этому присоединилось еще то, что въ гносеологическомъ отношеніи и циническая школа тоже стала на почву софистическаго скепсиса. Требуя выясненія сущности вещей посред-

---

[1]) Ср. *R. Heinze*, De Horatio Bionis imitatore (Bonn 1889).

[2]) Такая послѣдовательность и строгая, серьезная основательность лежали уже въ характерѣ самого Антисѳена; Діогенъ же, конечно, думалъ, что онъ долженъ еще перещеголять его въ этомъ.

ствомъ опредѣленій, Антисѳенъ какъ будто сходится съ Сократомъ [1]); но при дальнѣйшемъ развитіи этого постулата онъ приходитъ къ мнѣнію Горгія о невозможности приписывать какому-либо субъекту сколько-нибудь отличный отъ него предикатъ и утверждаетъ даже, что возможны одни лишь тожественныя сужденія [2]). По этому опредѣлимымъ [3]) онъ считаетъ только сложное, все же простое можно лишь обозначать присущимъ ему индивидуальнымъ названіемъ [4]), которое опять-таки не схватываетъ самой сущности вещи. Такимъ образомъ, эта теорія познанія перешла въ явный скептицизмъ, выразившійся, между прочимъ, также и въ томъ, что Антисѳенъ усвоилъ себѣ софистическое ученіе о невозможности противорѣчія [5]).

Это чисто софистическое ограниченіе познанія предѣлами простаго наименованія пріобрѣло, какъ явный номинализмъ, рѣзкое полемическое направленіе, по отношенію къ ученію объ идеяхъ. Древнее преданіе приписываетъ Антисѳену и Діогену грубыя, язвительныя насмѣшки надъ платоновской теоріей: «столъ вижу, а стольности (т.-е. самой сущности стола—его идеи) не вижу» (τράπεζαν ὁρῶ, τραπεζότητα δ'οὐχ ὁρῶ, Diog. Laert. VI, 53; ср. Schol. in Arist. 66, b, 45 etc. *Zeller*, II³, 255). Для нихъ въ natura rerum существовали лишь единичныя вещи, родовыя же понятія были только безсодержательными именами. Въ то же время становится понятнымъ, почему они, убѣжденные въ логической неопредѣлимости сущности вещи, считали ее познаваемой только посредствомъ чувственнаго воспріятія и, такимъ образомъ, впадали въ самый грубый матеріализмъ, признающій дѣйствительнымъ только то, что можно схватить руками. Къ этому, вѣроятно, относятся намеки въ діалогѣ Софистъ 246, а также въ платоновскомъ Теэтетѣ 155 е, Федонѣ 79. Ср. *Natorp*, Forschungen стр. 198.

Но тѣмъ исключительнѣе сосредоточивается наука циниковъ на ихъ, правда, въ теоретическомъ отношеніи очень бѣдномъ ученіи о добродѣтели. Для удовлетворенія стремленія къ блаженству достаточно одной лишь добродѣтели: она есть

---

[1]) Онъ авторъ опредѣленія: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν.

[2]) Arist. Met. IV, 29, 1024b 32, даетъ право думать, что мѣсто въ діалогѣ Sophistes 251 b относится къ Антисѳену.

[3]) Ср. Arist. ibid. VII, 3, 1043b 24.

[4]) Въ платоновскомъ изображеніи (Theaet. 201 и сл.) логически вѣрное ядро всего ученія циниковъ, состоящее въ томъ, что послѣдніе признаки (τὰ πρῶτα), на основаніи которыхъ можно опредѣлять все остальное, сами неопредѣлимы и не могутъ быть сведены на что-нибудь другое, выставлено въ тѣсной связи съ предположеніемъ, что эти послѣдніе элементы понятій суть στοιχεῖα, изъ которыхъ дѣйствительно состоятъ всѣ вещи. Это предположеніе въ извѣстномъ смыслѣ сходно съ гомеомеріями Анаксагора и въ то же время напоминаетъ ученіе объ идеяхъ Платона.

[5]) Arist. Met. V, 29, 1024b 34.

не только наивысшее, но и единственное благо, единственно вѣрное средство къ достиженію счастія. И вотъ въ виду этого имущества, духовнаго и поэтому прочнаго, не подверженнаго никакимъ вліяніямъ внѣшней судьбы, циники презирали все, что обыкновенно цѣнится людьми. Только добродѣтель имѣетъ цѣну, и только порокъ заслуживаетъ того, чтобы его избѣгали: все остальное безразлично (ἀδιάφορον) [1]). На этомъ основаніи они проповѣдывали презрѣніе къ богатству, къ роскоши, къ славѣ и чести, къ чувственному наслажденію и чувственному страданію; но, разсуждая съ послѣдовательностью, постепенно доведенною до крайности, они презирали также и всякую радость и всякое украшеніе жизни, всякій стыдъ и обычай, семью и родину.

Назойливыя поученія этихъ философовъ-нищихъ высказывались преимущественно въ грубыхъ остротахъ, изъ которыхъ много анекдотическаго приписываютъ Діогену. Серьезнаго размышленія въ нихъ мало. Еще Антисѳенъ, настаивая на ничтожности всякихъ удовольствій (вѣроятно, противъ Аристиппа), пытался обосновать свое убѣжденіе тѣмъ соображеніемъ, что если это убѣжденіе и невѣрно, то все-таки оно предохранитъ человѣка отъ рабства предъ чувственными наслажденіями [2]). Но у Діогена это презрѣніе къ внѣшнимъ благамъ переходитъ въ желчный юморъ ничѣмъ не рискующаго пролетарія. Кромѣ духовнаго развитія, которое онъ еще нѣсколько цѣнилъ [3]), по крайней мѣрѣ настолько, насколько оно ведетъ къ добродѣтели, онъ отрицалъ всѣ проявленія цивилизаціи, объявляя ихъ лишними, безсмысленными и опасными для добродѣтели. Наиболѣе виновны циники въ томъ безстыдствѣ, съ которымъ они намѣренно оскорбляли обычаи, касающіеся половыхъ отношеній, а также въ равнодушіи къ семейной жизни [4]) и къ государству; ибо ихъ космополитизмъ, которымъ хвалился Діогенъ [5]), не носилъ положительнаго характера общечеловѣческаго идеала, а только освобождалъ личность отъ всякихъ рамокъ, наложенныхъ на нее цивилизаціей. Въ частности циники, подобно ихъ предшественникамъ—софистамъ, порицали рабство, какъ нѣчто неестественное и несправедливое. Нельзя также не упомянуть о томъ, что Антисѳенъ [6]), вопреки греческому предубѣжденію, называлъ работу благомъ (ἀγαθόν).—Къ безразличному (ἀδιάφορα) циники причисляютъ также и религію. Всѣ миѳическія представленія, всѣ обряды религіознаго культа считались условно утвержденными,

---

[1]) Diog. Laert. VI, 105.

[2]) Ср. Arist. Eth. Nik. X. 1172a 31. Но платоновскій Phileb. 44b едва-ли относится къ Антисѳену (*Zeller* II[4] 308, 1); скорѣе, что это мѣсто, какъ и въ Resp. 583 и сл., подразумѣваетъ Демокрита: ср. ниже стр. 130 и § 33.

[3]) Diog. Laert. VI, 68 и въ др. мѣстахъ.

[4]) Со времени Діогена циники предлагали общность женъ, слѣдовательно, и общность дѣтей: Diog. Laert. VI, 72. У нихъ это (въ противоположность Платону) составляетъ только одинъ изъ моментовъ въ ихъ нивелирующемъ радикализмѣ.

[5]) A. a. O. 63; ср. Ibid. 11, 38, 72, 98.

[6]) Diog. Laert. VI, 2.

неестественными, и оправдать ихъ можно было развѣ только, какъ аллегорическое изображеніе моральныхъ понятій. Циники исповѣдывали тотъ абстрактный монотеизмъ [1]), который истинное служеніе Богу находитъ лишь въ добродѣтели.

Основная мысль цинизма во всѣхъ этихъ положеніяхъ та, что человѣкъ долженъ зависить только самъ отъ себя. Мудрецъ, обладающій разъ достигнутымъ [2]), несокрушимымъ [3]) достояніемъ—добродѣтелью, преисполненный самоудовлетворенія [4]), противостоитъ огромному числу глупцовъ. Его награда—полная независимость. уподобляющая его самодовлѣющимъ богамъ [5]). Чтобы какъ можно меньше зависѣть отъ внѣшнихъ благъ, онъ ограничиваетъ свои потребности до крайности. Чѣмъ меньше желаній, тѣмъ больше счастія [6]). Такимъ же свободнымъ чувствуетъ себя мудрецъ-циникъ и по отношенію къ обществу: онъ видитъ общественные предразсудки, презираетъ общественную молву [7]); его не связываютъ ни законы, ни нравы. Собственное величіе добродѣтельнаго мудреца не нуждается въ цивилизаціи и отвергаетъ ее. Софистическое противоположеніе природы и закона (φύσις и νόμος) возводится въ принципъ: все, установленное человѣческими средствами, считается неестественнымъ, отчасти излишнимъ, а отчасти развращающимъ; и среди довольства и красоты греческой цивилизаціи циники проповѣдуютъ возвращеніе къ природному состоянію, освобожденному отъ опасностей культуры, но лишенному вмѣстѣ съ тѣмъ и ея благъ.

§ 30. Полную противоположность угрюмой добродѣтели циниковъ представляетъ жизнерадостная философія *киренцевъ*. Ихъ глава—*Аристиппъ* происходилъ изъ Кирены и былъ свѣтскимъ человѣкомъ; онъ нѣкоторое время принадлежалъ къ сократовскому кружку, но, впрочемъ, велъ странническую жизнь софиста. Черезъ дочь его Арету ученіе перешло къ его внуку, *Аристиппу Младшему*. Но вскорѣ послѣ этого школа раздѣлилась на различныя вѣтви, вслѣдствіе тѣхъ направленій, какія полу-

---

[1]) Cic. de nat. deor. I. 13. 32.

[2]) По мнѣнію циниковъ, добродѣтель, конечно, изучима, но скорѣе упражненіемъ, чѣмъ посредствомъ научнаго образованія. Diog. Laert. VI, 105, ibid. 70.

[3]) Xen. Mem. I, 2, 19.

[4]) Diog. Laert. VI, 11.

[5]) Ibid. 51.

[6]) Ср. изображеніе Антисѳеномъ самого себя, у Xen. Symp. 4, 34 и сл. Въ этомъ смыслѣ цинизмъ доказываетъ, что послѣдствіемъ эвдемонизма является отсутствіе потребностей. Съ эвдемонистической точки зрѣнія отрѣшеніе отъ желаній и ихъ подавленіе должно считаться высшей цѣлью.

[7]) Такъ Діогенъ принялъ прозваніе κύων (собака), которое раньше, вѣроятно, было остротой по поводу мѣстопребыванія школы — гимназіи Киносаргъ.

чила основная мысль Аристиппа въ лицѣ такихъ людей, какъ Ѳеодоръ атеистъ, Анникеридъ и Гегезій. Изъ позднѣйшихъ послѣдователей назовемъ Эвгемера.

Нельзя съ точностью опредѣлить годъ рожденія и смерти Аристиппа. Его жизнь обнимаетъ около 30—40 лѣтъ 5-го и 4-го столѣтій (435—360). Слава Сократа привлекла его въ Аѳины еще въ молодости; не разъ и впослѣдствіи возвращался онъ туда же. Нѣтъ основанія сомнѣваться въ пребываніи Аристиппа при сиракузскомъ дворѣ Діонисія Старшаго и Младшаго, гдѣ, вѣроятно, онъ встрѣтился съ Платономъ. Основаніе школы въ родномъ городѣ, роскошной, богатой Киренѣ, относится, вѣроятно, къ концу его жизни, такъ какъ всѣ извѣстные послѣдователи школы были значительно моложе его. Ср. *H. v. Stein*, De vita Aristippi (Göttingen 1855) и его же Geschichte des Platonismus II, 60 и сл.

Приспособленіе его ученія къ потребностямъ школы было исполнено [1]), по всей вѣроятности, внукомъ Аристиппа, ученикомъ своей матери (μητροδίδακτος), о которомъ кромѣ этого ничего неизвѣстно. Ѳеодоръ, изгнанный изъ своей родины — Кирены вскорѣ по смерти Александра Великаго, проживалъ временно въ Аѳинахъ и при египетскомъ дворѣ, но потомъ возвратился въ Кирену. Анникеридъ и Гегезій (πεισιθάνατος) были современниками Птоломея Лага. Гегезій написалъ сочиненіе, которое Цицеронъ приводитъ подъ заглавіемъ Ἀποκαρτερῶν=не выносящій жизни (Tusc. I, 34, 84). Эвгемеръ, должно быть изъ Мессены (ок. 300 г.), изложилъ свои воззрѣнія въ часто упоминаемомъ у древнихъ ἱερὰ ἀναγραφή = священный документъ. Ср. *O. Sieroca*, De E. (Königsberg 1869).

Небольшіе отрывки у *Mullach*'а II, 397 и сл.—Ср. *J. F. Thrige*, Res Cyrenensium (Kopenhagen 1878). — *A. Wendt*, De Philos. Cyrenaica (Göttingen 1841).—Привлекательное и толковое изображеніе даетъ *Wieland*, Aristipp, 4. Bd. (Leipzig 1800 и сл.).

Въ теоретическомъ обоснованіи своего взгляда на жизнь Аристиппъ опирался на ученіе Протагора [2]), также какъ Антисѳенъ—на ученіе Горгія; а именно: онъ развилъ релятивизмъ протагоровской теоріи воспріятій въ замѣчательную психологію чувствованій. Чувственное воспріятіе свидѣтельствуетъ только о нашихъ собственныхъ состояніяхъ (πάθη), а не о тѣхъ вещахъ, которыя ихъ вызываютъ (τὰ πεποιηκότα τὰ πάθη) [3]). Послѣднія недоступны познанію. Наше знаніе касается только измѣненій въ нашемъ собственномъ существѣ, а только это-то и важно для насъ. Ощущенія, въ смыслѣ сознанія нашего собственнаго состоянія, всегда истинны [4]). Поэтому киренцы

[1]) По Euseb. praep. ev. XIII, 18, 31, ср., впрочемъ, *Zeller* II[4] 344.

[2]) Которое онъ, должно быть, узналъ черезъ своего согражданина математика Ѳеодора (ср. Plat. Theaetet).

[3]) Sext. Emp. adv, Math. VII, 191 и сл.

[4]) Ibid., далѣе Diog. Laert. II, 92.

относились къ естествознанію скептически и съ полнымъ равнодушіемъ. Протагору же они слѣдуютъ и тогда, когда утверждаютъ, придавая своей теоріи индивидуалистическій оттѣнокъ, что каждый можетъ знать только собственныя ощущенія; при этомъ даже фактъ одинаковаго для всѣхъ лицъ наименованія представленій еще не свидѣтельствуетъ [1]) объ одинаковости содержанія представленій.

Что эти гносеологическія изслѣдованія были нужны школѣ Аристиппа для обоснованія этики, а сами ея не вызывали, это доказывается второстепеннымъ значеніемъ ихъ въ позднѣйшей систематикѣ этой школы. Тамъ въ пяти частяхъ трактуется (по Sext. Emp. adv. Math. VII, 11) о благѣ и злѣ, о состояніяхъ души (πάθη), о поступкахъ, о внѣшнихъ причинахъ и только подъ конецъ о критеріяхъ истины (πίστεις).

Основной вопросъ для киренцевъ (какъ и для циниковъ),— вопросъ, въ чемъ состоитъ человѣческое блаженство. Поэтому они въ душевныхъ состояніяхъ, которыми ограничивается познаніе, изслѣдуютъ только моментъ удовольствія или неудовольствія. Какъ Протагоръ сводилъ теоретическое содержаніе воспріятія на различныя движенія, такъ и киренцы старались вывести тонъ чувствованія изъ различныхъ состояній движенія, въ которыхъ находится воспринимающій [2]). Тихому движенію (λεία κίνησις), учили они, соотвѣтствуетъ удовольствіе (ἡδονή), рѣзкому (τραχεῖα κ.)—неудовольствіе (πόνος), спокойствію же — отсутствіе удовольствія и неудовольствія (ἀηδονία καὶ ἀπονία). Такъ какъ эти три возможности обнимаютъ весь рядъ чувствованій, то, слѣдовательно, существуютъ только всего два, а ближайшимъ образомъ, три состоянія (πάθη): пріятныя (ἡδέα), непріятныя (ἀλγεινά) и безразличныя промежуточныя состоянія (τὰ μεταξύ) [3]). Но такъ какъ изъ трехъ возможныхъ состояній стоитъ стремиться только къ удовольствію, то удовольствіе (ἡδονή) является единственной цѣлью желаній (τέλος), т.-е. блаженствомъ или самимъ добромъ. Что приноситъ удовольствіе— то хорошо, что причиняетъ неудовольствіе—дурно; все остальное безразлично.

Такимъ образомъ этотъ *гедонизмъ* отвѣчаетъ на вопросъ о содержаніи понятія добра, на который принципіально Сократъ

---

[1]) Sext. a. a. O. 195.

[2]) Euseb. l. c. Diog. Laert. II, 86 и сл. Вѣроятно, также къ Аристиппу относится изображеніе въ платоновскомъ Phileb. (42 и сл.), которое приводитъ это ученіе въ непосредственную связь съ πάντα ῥεῖ: ср. *Zeller* II⁴ 352.

[3]) Sext. a. a. O. 199.

не отвѣтилъ, и содержаніемъ его онъ провозглашаетъ удовольствіе, а именно—всякое удовольствіе безъ различія повода къ нему [1]). И ближайшимъ образомъ при этомъ подразумѣвается только единичное, минутное состояніе удовольствія; для гедонистовъ наивысшее, единственное благо—наслажденіе минутой [2]).

Изъ этихъ положеній гедонисты вполнѣ справедливо выводятъ, что различіе въ цѣнности отдѣльно взятыхъ ощущеній удовольствія опредѣляется не ихъ содержаніемъ или причиной, а только интенсивностью; при этомъ они утверждали, что чувствованія тѣла обладаютъ большей интенсивностью, чѣмъ чувствованія души [3]). Позднѣйшіе послѣдователи, въ особенности Θеодоръ [4]), пришли къ заключенію, что мудрецъ не долженъ стѣсняться ни законами, ни обычаями, ни религіозными раздумьями, но только пользоваться предметами такимъ образомъ, чтобы они какъ можно больше содѣйствовали его удовольствію. И здѣсь также повторяется софистическое противоположеніе природы и закона (φύσις и νόμος) [5]); естественное, индивидуальное чувство удовольствія признается абсолютнымъ мотивомъ всѣхъ поступковъ. Здѣсь еще грубѣе, чѣмъ въ крайностяхъ цинизма, проявляется эгоистическая, индивидуалистическая и натуралистическая черта, лежавшая въ основаніи постановки одного и того же вопроса въ обѣихъ школахъ.

Позднѣе Анникеридъ [6]) старался смягчить этотъ радикализмъ и облагородить стремленіе къ удовольствію. Онъ выше всего ставилъ наслажденія, доставляемыя дружбой, семейной жизнью и государственнымъ строемъ, хотя при этомъ онъ не покинулъ прежняго эгоистическаго основнаго принципа, а только придалъ ему болѣе утонченности. Съ этимъ оттѣнкомъ киренскій гедонизмъ сливается уже съ эпикурейскимъ.

Сообразно съ этимъ у Аристиппа добродѣтель отожествляется со способностью наслаждаться, и цѣнность науки состоитъ въ томъ, что она приготовляетъ человѣка къ истинному наслажденію. Истинное наслажденіе достигается только посредствомъ разсудительнаго самообладанія (φρόνησις) [7]); необходимый для этого умъ освобождаетъ отъ предразсудковъ и научаетъ, какъ воспользоваться благами жизни самымъ разсудительнымъ способомъ. Онъ прежде всего сообщаетъ мудрецу увѣренность въ самомъ себѣ, которая не позволяетъ ему увлечься неудержимымъ потокомъ внѣшняго міра; онъ научаетъ его даже и въ наслажденіи оставаться господиномъ самого себя и того, что окружаетъ его. И киренецъ, и циникъ стремятся къ обо-

---

1) Plat., Phileb. 12 d.

2) См. *A. Lange*, Gesch. des Materialismus. 2. Aufl. Iserlohn 1873; стр. 37; есть русскій переводъ «Исторія матеріализма».

3) Diog. Laert. II, 90.

4) Ibid. 99.

5) Ср. ibid. 93.

6) Ibid. 96, ср. Clemens Alex. Strom. II, 417.

7) Diog. Laert. II, 91.

собленію индивидуума отъ общаго міроваго теченія: одинъ ищетъ это обособленіе въ самоотреченіи, другой—въ господствѣ надъ наслажденіемъ; и Аристиппъ былъ правъ, считая послѣднее болѣе труднымъ и цѣннымъ, чѣмъ первое [1]). Въ противоположность удаляющемуся отъ свѣта идеалу циника гедонистъ рисуетъ образъ мудреца, вполнѣ свѣтскаго человѣка: мудрецъ открыто наслаждается жизнью, цѣнитъ удовольствія тѣла, духовныя радости, богатство и знатность, безъ излишней щепетильности и обдуманно пользуется предметами и людьми; но при этомъ никогда не забывается въ своихъ наслажденіяхъ, управляетъ своими стремленіями, никогда не желаетъ невозможнаго и, даже въ менѣе счастливыя минуты, умѣетъ сохранить спокойствіе и бодрость духа.

Въ этихъ положеніяхъ (напоминающихъ Сократа) Аристиппъ идетъ уже дальше принципа минутнаго наслажденія: напримѣръ, онъ уже считаетъ негоднымъ тотъ поступокъ, который въ цѣломъ влечетъ за собой больше неудовольствія, чѣмъ удовольствія, и на этомъ основаніи предлагаетъ въ общемъ подчиненіе обычаю и закону. Еще дальше пошелъ Ѳеодоръ, видѣвшій [2]) назначеніе (τέλος) человѣка не въ единичномъ наслажденіи, а въ свѣтломъ его настроеніи (χαρά), что тоже составляетъ переходъ къ эпикуреизму.

Если, съ одной стороны, основное положеніе Аристиппа,—что только просвѣщенный человѣкъ способенъ наслаждаться,—счастливо оправдалось на немъ самомъ, благодаря его темпераменту и обстоятельствамъ жизни, то, съ другой стороны, его школа вывела изъ принципа гедонизма другое неопровержимое слѣдствіе, а именно—*пессимизмъ*. Если всю цѣну жизни составляетъ удовольствіе, то у большинства людей жизнь не достигаетъ своей цѣли, а слѣдовательно, и не имѣетъ никакой цѣны. Эта мысль принадлежитъ Гегезію, и ею онъ внесъ разложеніе въ ученіе Аристиппа. Онъ училъ, что стремленіе къ блаженству не удовлетворимо [3]): никакой умъ, никакое богатство не избавляетъ насъ отъ тѣхъ страданій, какія назначены природой нашему тѣлу, а самое высшее, чего мы можемъ достигнуть, къ чему должны стремиться, какъ къ своему назначенію (τέλος), это—отсутствіе страданій, и его намъ вѣрнѣе всего сулитъ смерть [4]). Исходя изъ этого взгляда, онъ сообщилъ отдѣльнымъ этическимъ ученіямъ многое такое, что больше приблизило ихъ къ предписаніямъ циниковъ, чѣмъ это уже дѣлали нѣкоторыя изреченія Аристиппа.

Обособленіе индивидуума высказывается также и у гедонистовъ въ равнодушіи къ государственной жизни. Аристиппъ любилъ свою страническую жизнь софиста, такъ какъ, бла-

---

[1]) Diog. Laert. II, 75.

[2]) Ibid. 98.

[3]) Ibid. 94 и сл.

[4]) Лекціи Гегезія πεισιθάνατος были, говорятъ, запрещены въ Александріи, потому что онъ слишкомъ многихъ успѣлъ склонить къ самоубійству: Cic. Tusc. I 34, 83.

годаря ей, свобода его не была ограничена [1]) никакимъ участіемъ въ государственной жизни. Θеодоръ [2]) называлъ своимъ отечествомъ весь міръ, а патріотическое самопожертвованіе—глупостью, и мудрецъ долженъ стоять выше нея; все это—изреченія, почти дословно согласныя съ циниками; и въ нихъ упадокъ греческаго духа нашелъ свое характерное выраженіе.

Религіозныя вѣрованія принадлежали также къ тому, что отвергалъ скептическій индифферентизмъ гедонистовъ. По ихъ мнѣнію, освобожденіе отъ религіозныхъ предразсудковъ было необходимо мудрецу (Diog. Laert. II, 91). Но неизвѣстно, противопоставляли-ли они позитивной религіи какое-либо другое воззрѣніе. Θеодоръ открыто признавалъ атеизмъ; а Эвгемеръ изобрѣлъ для объясненія вѣры въ боговъ до сихъ поръ называемую его именемъ теорію (въ новѣйшей антропологіи ей опять придано большое значеніе), по которой культъ боговъ и героевъ считался развившимся изъ поклоненія властителямъ и другимъ замѣчательнымъ личностямъ (Cic. de nat. deor. I, 42, 119; Sext. Emp. adv. math. IX, 17).

---

5. Матеріализмъ и идеализмъ. Демокритъ и Платонъ.

Эпоха греческаго просвѣщенія подорвала дѣтское довѣріе въ возможность человѣческаго познанія и тѣмъ остановила развитіе естествознанія. Вообще наукѣ грозила опасность потерять свое достоинство и только что пріобрѣтенную самостоятельность вслѣдствіе приспособленія къ нуждамъ практической жизни. Но, съ другой стороны, кругъ научной работы, все-таки, расширился, такъ какъ въ этомъ періодѣ преобладающее значеніе получилъ психологическій интересъ: говоря языкомъ древнихъ, къ физикѣ присоединилась логика и этика. Основныя понятія психической жизни стали наряду съ понятіями физическаго существованія. Было сознано участіе самого субъекта въ человѣческомъ міровоззрѣніи; и изслѣдованіе понятій открыло сущность научнаго изысканія и формулировало ее, какъ законъ подчиненія частнаго общему. Въ то же время умъ дошелъ до сознанія, что наука не можетъ дать удовлетворенія, если не научитъ понимать, имѣющую свое особое назначеніе, человѣческую жизнь въ ея связи съ внѣшнимъ міромъ.

Сначала развитіе субъективнаго момента пошло самостоятельно, какъ бы въ противоположность объективному; но вскорѣ оба момента начали проникать одинъ въ другой, и принципы,

---

[1]) Xen. Memor. II, 1, 8 и сл. | [2]) Diog. Laert. II, 98.

выработанные съ обѣихъ сторонъ, стали стремиться къ соединенію. Тогда греческая наука достигла наибольшей глубины въ своихъ понятіяхъ, а также и наибольшаго фактическаго распространенія. Въ промежутокъ времени между пелопонесской войной и до Филиппа Македонскаго, когда политическая жизнь грековъ была уже недалека отъ разложенія, наука создавала свои широкія системы и закончилась въ самыхъ зрѣлыхъ произведеніяхъ. Эти произведенія связаны съ тремя именами: Демокрита, Платона и Аристотеля.

Прежде, какъ бы въ видѣ подготовки къ всеобъемлющему синтезу Аристотеля, появляются двѣ метафизическія системы, выразившія самыя крайнія противоположности греческаго мышленія: матеріализмъ Демокрита и идеализмъ Платона. Оба выросли на томъ кульминаціонномъ пунктѣ греческой культурной жизни, гдѣ восходящая линія переходитъ въ нисходящую (ученіе Демокрита, едва на три десятилѣтія раньше ученія Платона, при поразительномъ отсутствіи всякихъ отношеній одного къ другому). Оба развиваются на почвѣ обширной теоріи познанія, примыкая къ философіи эпохи просвѣщенія частью отрицательно, частью положительно. Оба ученія суть метафизическія системы явнаго раціонализма. Оба они захватывали въ своихъ законченныхъ изображеніяхъ всю сумму научныхъ интересовъ того времени. Наконецъ, въ обоихъ запечатлѣлась основная противоположность философскихъ міровоззрѣній, не сгладившаяся и до сихъ поръ.

Но насколько много между ними сродства, столь же велико и ихъ различіе. Обѣ системы признаютъ ученіе Протагора о воспріятіи; но Демокритъ возвращается къ старому раціонализму элейцевъ, тогда какъ Платонъ строитъ изъ сократовскаго ученія о понятіи новый идеальный элеизмъ. Если уже и въ этомъ Демокритъ является болѣе отсталымъ и менѣе оригинальнымъ чѣмъ Платонъ, то такое же отношеніе замѣчается и въ метафизикѣ міра: у Демокрита преобладаетъ физическій принципъ, а у Платона—этическій. Поэтому у перваго добавочнымъ элементомъ является опять-таки этика, у втораго уже—физика. Въ виду всего этого ученіе Демокрита является всего только попыткой дополнить натурфилософію антропологическими теоріями эпохи просвѣщенія, между тѣмъ какъ платонизмъ развивается изъ ихъ проблемъ въ оригинальное и новое созда-

ніе. Это отношеніе опредѣлило и историческую судьбу обѣихъ философій: ученіе Демокрита съ самаго начала принуждено было стушеваться, а Платонъ сталъ геніемъ философіи будущаго.

Смыслъ параллели (часто проводимой и въ древности) между Демокритомъ и Платономъ, которая, вопреки общепринятымъ мнѣніямъ, установлена въ нашемъ изложеніи, вполнѣ соотвѣтствуетъ требованію исторической вѣрности. Во-первыхъ, хронологически жизнь Демокрита (см. § 31), отъ 460—360 г., протекла двумя десятками лѣтъ позднѣй Протагора и однимъ—позднѣй Сократа. Если его собственно и не затронула личная дѣятельность послѣдняго, то, все-таки, надо допустить, что Демокритъ, съ которымъ по учености въ древности могъ равняться только Аристотель, не безслѣдно занимался научными трудами софистовъ. Причислять его исключительно къ «дософистическимъ» философамъ (какъ это дѣлается обыкновенно) [1]) было бы справедливо только въ томъ случаѣ, еслибы на немъ совершенно не отразилось вліяніе эпохи просвѣщенія; слѣдующее же за этимъ изложеніе его ученія докажетъ противное. Но настоящее изложеніе не согласно также и съ Шлейермахеромъ и Риттеромъ, которые пытались опредѣлять ученіе Демокрита, какъ родъ софистики. Шаткость и пристрастіе такого пониманія достаточно опровергнуты *Zeller*'омъ (I[4], 842 и сл.). Демокритъ несомнѣнно пользовался воззрѣніями и теоріями софистическаго происхожденія; но онъ ихъ привелъ въ связь съ общей метафизикой, не имѣющей ничего сходнаго съ точкой зрѣнія софистовъ. Съ другой стороны, надо признать, что именно эта-то матеріалистическая метафизика въ общемъ развитіи античнаго мышленія, получившаго платоновское направленіе, до нѣкоторой степени играетъ роль безплоднаго оживанія старины; сообразно съ этимъ и свѣдѣнія объ ученіи Демокрита очень неточны. Но иначе стоитъ дѣло по отношенію ко всей исторіи обще-европейской науки: со временъ Бэкона и Гассенди ученіе Демокрита сдѣлалось метафизической основой современныхъ естественныхъ наукъ, и, какъ бы критически къ нему ни относиться, нельзя отнять у него этого значенія (Ср. *Alb. Lange*, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl. I, 9 и сл.). А въ этомъ-то именно и заключается его историческая равноправность съ платонизмомъ.

Одно изъ самыхъ замѣчательныхъ явленій въ древней исторіи литературы, это—полное молчаніе Платона относительно Демокрита [2]), о чемъ много говорилось уже въ древности [3]). Невозможно объяснить этого ненавистью или пренебреженіемъ [4]); ибо Платонъ подробно останавливается на такихъ людяхъ, какъ циники и киренцы, образъ мыслей которыхъ долженъ былъ бы казаться ему гораздо менѣе симпатичнымъ, а ихъ умственное значеніе гораздо болѣе незначительнымъ. А чтобы Платонъ совершенно ничего не зналъ о Демокритѣ, это уже хронологически совершенно невѣроятно: если даже пред-

[1]) Неудачнѣе всего въ этомъ отношеніи распредѣленіе у *Schwegler-Köstlin*'а, гдѣ объ «атомистахъ» (впрочемъ, также и объ Эмпедоклѣ и Анаксагорѣ) трактуется даже раньше элейцевъ: 3. Auflage стр. 51 и сл.

[2]) Нигдѣ въ сочиненіяхъ Платона не встрѣчается имя Демокрита, также не упоминается и объ атомистической теоріи. Не можетъ быть, чтобы Платонъ имѣлъ въ виду Демокрита тамъ, гдѣ онъ говоритъ о матеріализмѣ (ср. стр. 120).

[3]) Diog. Laert. IX, 40.

[4]) Кажется, уже Аристоксенъ разсказывалъ глупую исторію о намѣренномъ сожженіи Платономъ демокритовскихъ книгъ: Diog. Laert. a. a. O.

положить, что, по причинѣ долгихъ путешествій, Демокритъ началъ [1]) свою литературную дѣятельность сравнительно поздно, то все-таки количество его произведеній требуетъ отнести ея начало уже ко времени первыхъ, а тѣмъ болѣе—позднѣйшихъ, сочиненій Платона. Когда Платонъ писалъ Пиръ, Демокриту было уже около 75-ти лѣтъ. Но тѣмъ страннѣе, что Платонъ, упоминающій о всѣхъ предшествовавшихъ философахъ (хотя намекомъ), пропускаетъ не только Демокрита, но и вообще атомистическое ученіе [2]). Отсюда слѣдуетъ заключить, что атомизмъ—вѣдь писалъ-ли что-нибудь Левкиппъ, еще сомнительно—въ аттическихъ просвѣщенныхъ кружкахъ не имѣлъ никакого успѣха. Понятно, почему во время софистовъ и Сократа аѳиняне совершенно равнодушно относились къ естественно-научнымъ работамъ Демокрита [3]): здѣсь занимались другими вопросами; и позднѣе, когда Платонъ вырабатывалъ свою натурфилософію, онъ даже и не упомянулъ о сочиненіяхъ великаго атомиста; но чтобы онъ дѣйствительно не зналъ о нихъ, это все же кажется сомнительнымъ. *R. Hirzel* впервые (Untersuch. zu Cicero's philos. Schriften I, 141 и сл.) призналъ у Платона въ двухъ мѣстахъ, Филебъ 43 и Государство 583, намеки на демокритовскую этику. Къ нему присоединился *P. Natorp* (Forschungen, стр. 201 и сл.), но его дальнѣйшіе поиски «слѣдовъ Демокрита у Платона» (Arch. f. Gesch. d. Ph. I, 515 и сл.) имѣли лишь ничтожный успѣхъ. Бóльшаго результата можно было бы ожидать, если бы старались открыть отрицательное, какъ и положительное отношеніе къ Демокриту въ позднѣйшей метафизикѣ Платона (Филебъ) [4]) и въ зависящей отъ нея натурфилософіи (Тимей). Ср. ниже указаніе въ примѣчаніяхъ къ § 37.

§ 31. *Демокритъ* изъ Абдеры, величайшій естествоиспытатель древности, родился около 460 г. Его побудила къ научной работѣ школа Левкиппа, вѣроятно, еще въ то время, когда къ этому кружку принадлежалъ Протагоръ, бывшій на 20 лѣтъ старше Демокрита. Чувствуя живѣйшую склонность къ естественно-научному изслѣдованію, Демокритъ отправился въ долголѣтнее странствованіе, увлекшее его не только въ Грецію, но на продолжительный срокъ въ Египетъ, и далѣе на востокъ. Время возвращенія и начало его литературной дѣятельности нельзя опредѣлить точно; равно какъ и годомъ его смерти можно

---

[1]) Написаніе своихъ μικρὸς διάκοσμος самъ Демокритъ (по Diog. Laert. IX, 41) относитъ къ 730-му г. по покореніи Трои, т.-е. (ср. *Zeller* I^4, 762) къ 420 г.

[2]) Надо отмѣтить, что даже оба діалога—Sophist. и Parmenid., принадлежащіе не самому Платону, но все-таки происходящіе изъ его кружка, тоже не намекаютъ на атомизмъ, хотя у перваго въ критикѣ ученій о бытіи, а у втораго въ діалектикѣ, касающейся единства и множества, былъ къ тому уважительный предлогъ.

[3]) Во всякомъ случаѣ характерно сохранившееся у Diog. Laert. (IX, 36) выраженіе Демокрита: ἦλθον εἰς Ἀθήνας καὶ οὔτις με ἔγνωκεν. Во время софистическаго движенія въ Аѳинахъ періода пелопонесской войны никто (ни даже Сократъ) не былъ расположенъ къ серьезному естествоиспытанію Демокрита.

[7]) На это (Phil. 28) указывалъ уже *H. Usener* (Preuss. Jahrb. LIII, стр. 16).

только приблизительно считать 360-й. Вернувшись на родину, высокочтимый своими друзьями, онъ жилъ въ кругу своихъ учениковъ по естественно-научнымъ изслѣдованіямъ, но былъ далекъ и чуждъ аѳинскому просвѣщенному кружку, гдѣ на него тоже не обращали почти никакого вниманія. Можетъ быть, при случаѣ онъ имѣлъ сношенія съ врачемъ Гиппократомъ, подъ старость лѣтъ проживавшимъ въ Лариссѣ.

Основаніемъ для приблизительнаго опредѣленія лѣтъ жизни Демокрита служитъ его собственное свидѣтельство (Diog. Laert. IX, 41), что онъ былъ на сорокъ лѣтъ моложе Анаксагора, а также указанія имъ времени написанія своего μικρὸς διάκοσμος—«малаго міра» (ср. выше § 30). Знакомство Демокрита съ ученіями его обоихъ соотечественниковъ: Левкиппа и Протагора, вполнѣ удостовѣрено какъ свидѣтельствами древнихъ, такъ и характеромъ его философіи. Безъ сомнѣнія, ему были извѣстны и элейцы, а также, благодаря его большой учености, и большинство остальныхъ физиковъ, что замѣтно на его системѣ. Ученіе о числахъ пиѳагорейцевъ оставалось ему совершенно чуждымъ; а приписываемыя ему [1]) дружескія сношенія съ ними ограничивались, вѣроятно, только областью математическихъ [2]) да, можетъ быть, отчасти физіологическихъ и этическихъ изслѣдованій. Повидимому, онъ былъ хорошо знакомъ съ теоріями позднѣйшихъ натурфилософовъ; но для построенія его атомистической системы гораздо важнѣе были, съ одной стороны, его собственныя обширныя, тщательныя изслѣдованія, а съ другой—теорія воспріятія Протагора. Было-ли возбуждено его вниманіе дѣятельностью остальныхъ софистовъ, это—весьма сомнительно: они были очень далеки отъ его метафизическаго и естественно-научнаго направленія. Но обстоятельность его антропологіи, значеніе, которое онъ придавалъ вопросамъ теоріи познанія и этики, и нѣкоторые высказанные имъ взгляды доказываютъ, что онъ все-таки былъ затронутъ движеніемъ времени, хотя въ другихъ отношеніяхъ и стоялъ въ сторонѣ отъ него. Всѣ эти обстоятельства опредѣляютъ его положеніе: въ субъективный періодъ греческой науки онъ былъ поборникомъ космологической метафизики и, усвоивъ отчасти новые элементы, ея завершителемъ. Его великій современникъ Сократъ не оказалъ на него никакого вліянія.

Путешествія Демокрита во всякомъ случаѣ были продолжительны; одно его пребываніе въ Египтѣ, какъ передаютъ, продолжалось до 5-ти лѣтъ [3]); несомнѣнно [4]), что ему была извѣстна большая часть Азіи. Если его путешествія и не дали пищи для его философскихъ воззрѣній, особенно при его образѣ мысли, отвращающемся отъ всего миѳическаго, то все же онъ много выигралъ, расширивъ свой жизненный опытъ, а также—и тѣмъ, что неутомимымъ трудомъ собралъ новые матеріалы для изслѣдованій. Судя по пространству, захваченному путешествіями Демокрита, нельзя полагать его возвращеніе въ Абдеру и начало его учительской и литературной дѣятельности ранѣе

[1]) Diog. Laert. IX, 38.

[2]) Особенно гордится онъ своими математическими познаніями: Clemens Alex. Strom. 304 a.

[3]) Diodor. I, 98.

[4]) Strabo, XV, 1, 38.

420 г. [1]). Послѣдняя же, вѣроятно, продолжалась въ теченіе всей matura vetustas (Lucret. De rer. nat. III, 1037). Высокочтимый своими согражданами (они, кажется, дали ему прозвище σοφία), мало занятый, какъ кажется, общественными дѣлами [2]), онъ дожилъ до глубокой старости, по различнымъ показаніямъ до 90—109 лѣтъ. Само по себѣ весьма вѣроятное знакомство его съ Гиппократомъ (см. § 39) дало поводъ къ поддѣлкѣ въ позднѣйшее время переписки между обоими великими людьми (напечатанной при сочиненіяхъ Гиппократа).

Geffers, Quaestiones Democriteae (Göttingen 1829)—*Papencordt*, De atomicorum doctrina (Berlin 1732).—*B. ten Brink*, Verschiedene Abhandl. im Philologus 1851—53, 1870.—*L. Liard*, De D. philosopho (Paris 1873).—*A. Lange*, Geschichte des Materialismus I² (Iserl. 1873), стр. 9 и сл.

Авторская дѣятельность Демокрита, очевидно, была очень обширна. Сочиненія его, подобно платоновскимъ, раздѣлены Тразилломъ на 15 тетралогій, заглавія которыхъ сохранились у Діогена Лаер. (IX, 45 и сл.). Даже если считать, что часть ихъ приписана ему неправильно (самъ Діогенъ приводитъ между ними заглавія неподлинныхъ сочиненій), то все же ихъ остается порядочное количество, въ которомъ представлены всѣ отдѣлы философіи, математики и медицины, метафизики и физики, физіологіи и психологіи, теоріи познанія, этики, эстетики и техники. Вопросъ о подлинности произведеній можетъ быть разрѣшенъ относительно только нѣкоторыхъ пунктовъ и то съ приблизительной достовѣрностью, такъ какъ самихъ сочиненій въ наличности нѣтъ.

Произведенія Демокрита были написаны на іонійскомъ діалектѣ. Древніе прославляли не только богатство ихъ содержанія, изъ котораго такъ много почерпнулъ Аристотель для своихъ естественно-научныхъ работъ, но также и высокое совершенство ихъ формы, и въ этомъ отношеніи ставили его наравнѣ съ Платономъ [3]) и другими великими писателями [4]). Всѣ удивлялись ясности изложенія [5]) и захватывающей мощи [6]) его вдохновеннаго языка.

---

[1]) Хронологически мало вѣроятно, чтобы Демокритъ выступилъ со своимъ ученіемъ и съ попытками строить опредѣленія до начала сократовской дѣятельности (которое надо отнести къ началу пелопонесской войны), потому что мѣсто у Аристот. de part. anim. I, 1 (642 a 26) при сравненіи съ параллельнымъ ему въ Met. XII, 4 (1078, b, 17) нельзя толковать съ полной увѣренностью въ смыслѣ хронологическаго отношенія обоихъ философовъ. Оно говоритъ только то, что изъ физиковъ (и метафизиковъ) Демокритъ первый затронулъ опредѣленіе, хотя и мимоходомъ, тогда какъ Сократъ развилъ это направленіе научнаго мышленія въ области этики.

[2]) О различныхъ анекдотахъ относительно «смѣющагося философа», см. *Zeller* I⁴, 766.

[3]) Cic. Orat, 20, 67.

[4]) Id. De orat, I, 11, 49.

[5]) Id. De divin. II, 64, 133.

[6]) Plutarch, quaest. conv. V, 7, 6, 2.

Утрата этихъ сочиненій, случившаяся, вѣроятно, между 3-мъ и 5-мъ вѣками по Р. Х., печально отразилась на изслѣдованіяхъ источниковъ древней философіи. Тогда какъ трудъ Платона сохранился во всей своей красотѣ, отъ труда его великаго антипода остался одинъ остовъ, и никогда не удастся полное возстановленіе цѣлаго.

Ср. *Fr. Schleiermacher*, Über das Verzeichnis der Schriften des Dem. bei Diog. Laert. W. W. III, 3. стр. 293 и сл.—*F. Nietsche*, Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diog. Laert. стр. 22.

Отрывки съ комментаріями у *Mullach*'а I, 330 и сл., особенно Berlin 1843.—*W. Burchard*, Dem. philosophiae de sensibus fragmenta (Minden 1830), Fragmente der Moral des Abderiten D. (Minden 1834). —*Lortzing*, Über die ethischen Fragmente des D. (Berlin 1873).—*W. Kahl*, D. in Cicero's philos. Schriften (Diedenhofen 1889).

Какова неопредѣленность, уже съ давнихъ поръ царящая относительно сочиненій атомиста, показываетъ то обстоятельство, что въ то время, какъ Эпикуръ сомнѣвался даже въ существованіи Левкиппа (Diog. Laert. X, 13), школа Теофраста приписывала этому послѣднему μέγας διάκοσμος—«великій міръ» (Diog. Laert. IX, 46). Ср. *E. Rhode* und *H. Diels*, in Verhand. der philolog. Vers. 1879 и 1880 und der erstere, in Jahrb. f. Philolog. 1881.—Изъ этическихъ произведеній, которыя *V. Rose* (De Arist. libr. ord. 6 стр.) считаетъ всѣ подложными, нѣкоторыя (Lortzing), безъ сомнѣнія, могутъ быть признаны подлинными, а именно περὶ εὐθυμίης;—«о радости»; о послѣднемъ и о заимствованіи изъ него Сенекой (De tranq. an.) ср. *R. Hirzel* (im Hermes 1879).

§ 32. Метафизическія основы ученія Демокрита находились въ усвоенномъ имъ атомизмѣ Левкиппа (§ 23): пустое пространство и двигающіеся въ немъ безчисленные, но качественно однородные, только по величинѣ и формѣ различные атомы, соединеніемъ и раздѣленіемъ которыхъ должно быть объясняемо всякое бываніе. При этомъ движеніе атомовъ предполагалось, какъ само собой разумѣющееся. Но превращенія (ἀλλοίωσις), качества воспринимаемыхъ вещей и ихъ измѣненія, происходящія отъ движенія, должны были остаться настолько же непонятными для Левкиппа, какъ и для элейцевъ; Демокритъ же заполняетъ эти пробѣлы при помощи протагоровской теоріи воспріятій. Чувственно воспринимаемыя свойства вещей суть результаты движенія. Эти свойства не принадлежатъ вещамъ въ себѣ, а составляютъ только способы представленія того существа, которое воспринимаетъ ихъ въ данный моментъ. Поэтому, хотя они и являются необходимыми результатами міроваго строя, но тѣмъ не менѣе не принадлежатъ къ дѣйствительной сущности вещей. Въ противоположность абсолютному бытію, въ

противоположность атомамъ и пространству, они обладаютъ только относительной дѣйствительностью. Но эта относительная дѣйствительность образовъ воспріятія должна быть выводима изъ абсолютной дѣйствительности, міръ Гераклита—изъ міра элейцевъ. Всѣ относительныя преходящія явленія были признаны еще Протагоромъ за субъективное, за представляемое; а объективнымъ (которое этимъ софистомъ было съ скептическимъ равнодушіемъ оставлено въ сторонѣ) сдѣлался для Демокрита тѣлесный міръ въ пространствѣ. И когда онъ старался вывести субъективныя явленія изъ движенія атомовъ, атомистика подъ его руками обратилась въ явный матеріализмъ.

Въ этомъ, пожалуй, больше, чѣмъ въ обширныхъ частныхъ изслѣдованіяхъ, заключается значеніе Демокрита для исторіи атомизма: онъ почти не измѣнилъ космологическихъ основъ атомизма, но тщательная разработка антропологіи, которую, судя по всему, едва-ли можно приписать Левкиппу, очевидно составляетъ его главное дѣло.

Объединяющій принципъ атомизма въ томъ его видѣ, какъ послѣдній былъ развитъ Демокритомъ, представляетъ послѣдовательное примѣненіе понятія *механической необходимости* въ природѣ. Онъ называетъ его необходимостью (ἀνάγκη) или, въ духѣ Гераклита, рокомъ (εἱμαρμένη). Все, что дѣйствительно бываетъ, объясняется механикой атомовъ: первоначально они въ присущемъ имъ движеніи, соприкасаясь [1]) другъ съ другомъ, испытываютъ давленіе и толчки, вслѣдствіе чего происходятъ между ними соединенія и раздѣленія, которыя проявляются въ возникновеніи и исчезновеніи отдѣльныхъ вещей. Это — единственное объясненіе всему бывающему: ни одно явленіе во всемъ мірѣ не происходитъ помимо механической причины [2]). Такимъ образомъ, *a limine* отвергается всякая телеологическая точка зрѣнія, и хотя въ своей физіологіи Демокритъ выражаетъ изумленіе [3]) передъ цѣлесообразностью строенія и дѣятельности организмовъ, но причину или поводъ къ ихъ фактической организаціи онъ, очевидно, видѣлъ не въ этомъ.

Очевидно, что открытый антителеологическій механизмъ и былъ причиной

[1]) Такъ какъ «несуществующее», пустое не можетъ быть носителемъ движенія, то передача движенія отъ атома къ атому возможна только черезъ соприкосновеніе; этимъ, слѣдовательно, отвергается дѣйствіе на разстояніе; тамъ, гдѣ оно, повидимому, имѣетъ мѣсто, оно объясняется истеченіями (какъ у Эмпедокла), такъ напримѣръ, магнитическое дѣйствіе.

[2]) Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

[3]) Ср. *Zeller* I[4], 806.

той глубокой пропасти, которая раздѣляла ученіе Демокрита отъ аттической философіи даже и тогда, когда Аристотель отдалъ ему должное, по крайней мѣрѣ, какъ естествоиспытателю; въ этомъ также крылась причина и полнаго забвенія Демокрита послѣ успѣха аттической философіи. Оно продолжалось до тѣхъ поръ, пока современное естествознаніе, исповѣдующее его принципъ, не признало, хотя и поздно, достоинствъ послѣдняго. Одинъ изъ крайне важныхъ составныхъ факторовъ человѣческаго міропониманія доходитъ у Демокрита до яснаго и отчетливаго сознанія, и, въ видѣ методическаго постулата, подчиняетъ себѣ все его ученіе.—Упрекъ же въ томъ, что Демокритъ поставилъ весь міръ въ зависимость отъ случая (αὐτόματον, τύχη), высказанный Аристотелемъ (Phys. II, 4—196a 24) и, вѣроятно, еще и Платономъ (Phileb. 28 d) и теперь снова возобновленный (Риттеромъ), основанъ на одностороннемъ телеологическомъ употребленіи этого выраженія. Ср. *Windelband*, Die Lehren vom Zufall, стр. 56 и сл.

Атомы различаются между собой фигурой (σχῆμα или ἰδέα [1]), и ихъ безчисленное множество. На различіе фигуры [2]) сводится [3]) отчасти и различіе по величинѣ [4]). Имъ присуща невыводимая далѣе, дѣйствующая съ естественной необходимостью, функція — *движеніе*; благодаря ей они летаютъ въ пустомъ пространствѣ, каждый самъ по себѣ, безъ всякаго порядка. Но тамъ, гдѣ встрѣчаются и скопляются атомы, возникаетъ подъ вліяніемъ ихъ напора круговоротъ [5]), который, разъ начавшись, втягиваетъ въ себя все больше и больше окружающихъ матеріальныхъ массъ. При этомъ однородное присоединяется къ однородному съ нимъ; именно болѣе грубые, малоподвижные, атомы собираются въ середину, а тонкіе, болѣе подвижные, отталкиваются къ периферіи; а все такое цѣлое получаетъ равномѣрное вращеніе. Для образующихся такимъ образомъ отдѣльныхъ вещей важны кромѣ фигуры составляющихъ ихъ атомовъ еще два условія [6]): порядокъ и положеніе атомовъ. Слѣ-

[1]) Въ высшей степени замѣчательно, что терминъ ἰδέα, встрѣчающійся уже у Анаксагора (ср. § 22), одинаково служитъ и у Демокрита, и у Платона для обозначенія абсолютной дѣйствительности, конечно въ вполнѣ различныхъ смыслахъ. Демокритъ написалъ (Sext. Emp. adv. math. VII, 137) особенное сочиненіе περὶ ἰδεῶν.

[2]) Называемое много разъ единственнымъ основнымъ различіемъ; ср. у *Zeller*'a I[4], 776, 1.

[3]) Однако не всѣ свидѣтельства согласны по этому поводу: иногда величина (μέγεθος) и форма (σχῆμα) являются также и координированными другъ съ другомъ, такъ что одинаковымъ по фигурѣ атомамъ приписывается различная величина; см. *Zeller* I[4], 777. Но, можетъ быть, въ подобныхъ случаяхъ Демокритъ имѣлъ уже въ виду сложные атомы.

[4]) Но во всякомъ случаѣ атомы представлялись столь малыми, что не могли быть доступны воспріятію.

[5]) Diog. Laert. IX, 31 и сл.

[6]) Arist. Met. I, 4, 985b 13. Въ этомъ мѣстѣ подъ τὸ ὄν (бытіемъ) надо разумѣть составленное изъ атомовъ бытіе, потому что τάξις (порядокъ) и

довательно, дѣйствительныя свойства воспринимаемыхъ вещей сводятся къ ихъ пространственной фигурѣ, ихъ тяжести [1]) (опредѣляемой массою вещества безъ заключеннаго въ немъ пустаго пространства) и ихъ плотности и твердости (зависящихъ отъ способа распредѣленія вещества и пустаго пространства). Это все первичныя [2]) свойства, присущія вещамъ въ себѣ. Всѣ же остальныя свойства присущи имъ лишь въ той степени, въ какой эти вещи дѣйствуютъ на воспринимающія существа. Эти вторичныя свойства, слѣдовательно, не суть признаки вещей, а только состоянія того, кто воспринимаетъ послѣднія [3]). Къ нимъ Демокритъ причислялъ, главнымъ образомъ, цвѣтъ, вкусъ, температуру; и субъективность ихъ онъ доказывалъ указаніемъ на различіе впечатлѣнія, производимаго однимъ и тѣмъ же предметомъ на разныхъ людей [4]).

Въ этомъ ученіи о субъективности чувственныхъ свойствъ (подробности см. ниже) Демокритъ слѣдуетъ направленію Протагора, какъ это доказывается его релятивистическимъ обоснованіемъ. Полемика же его съ Протагоромъ заключалась только въ слѣдующемъ: Демокритъ, подобно Платону, допуская относительность чувственнаго воспріятія, былъ убѣжденъ въ возможности познанія абсолютной дѣйствительности, и потому, вмѣстѣ съ Платономъ, оспаривалъ мнѣніе Протагора, чтобы именно въ этомъ-то относительномъ смыслѣ можно было назвать «вѣрнымъ» всякое воспріятіе. Ср. Sext. Emp. adv. math VIII, 56, VII, 139, а также Plut. adv. Col. 4, 2 (1109). И Демокритъ также связываетъ съ признаніемъ субъективно-относительнаго утвержденіе объективно-абсолютнаго. Но для него дѣйствительность (и въ этомъ заключается его родство съ пиѳагорейцами) составляютъ пространство и геометрическія формы тѣлеснаго. Ср. также *V. Brochard*, Protagoras et Démocrite (Arch. f. gesch. d. Ph. II, 368 и сл.).

Всякая встрѣча нѣсколькихъ атомовъ можетъ сдѣлаться, такимъ образомъ, мѣстомъ зарожденія распространяющагося

θέσις (положеніе), не могутъ быть отличительными признаками отдѣльныхъ атомовъ, а только сложныхъ. Ср. De gen. et. corr I, 1 (314 a, 24), гдѣ указывается, что вещи различаются по атомамъ и ихъ τάξις и θέσις (порядку и положенію). Послѣднія два условія (порядокъ и положеніе) опредѣляютъ ἀλλοίωσις (превращенія), качества единичныхъ вещей.

[1]) Тяжесть (βάρος) означаетъ въ атомистической системѣ часто не больше какъ «подвижность», т. е. степень реакціи на давленіе и толчекъ; у Эпикура подъ этимъ понимается, конечно, также и направленіе движенія при паденіи.

[2]) Выраженія первичныя и вторичныя свойства введены Локкомъ. Демокритовскія различія были раньше возобновлены Галилеемъ и Декартомъ, изъ которыхъ послѣдній причислялъ, однако, плотность (solidity) къ вторичнымъ свойствамъ; Локкъ же отнесъ ее опять къ числу первичныхъ свойствъ.

[3]) πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης: Theophr. de sens. 63.

[4]) Ibid.

все далѣе и далѣе круговоротнаго движенія, а вслѣдствіе этого—кристаллизаціоннымъ пунктомъ отдѣльнаго міроваго образованія. Происшедшіе такимъ путемъ маленькіе «міры» или втягиваются въ движеніе большой системы и становятся ея составными частями, или же, въ случаѣ неудачнаго столкновенія, разбиваются другъ о друга и разсѣиваются. Такъ возникаетъ безконечное разнообразіе безчисленныхъ міровъ, и образуется вѣчный жизненный процессъ, въ которомъ единичные міры вселенной вновь возникаютъ и уничтожаются, повинуясь исключительно механической необходимости.

Относительно возникновенія нашей міровой системы атомизмъ училъ, что она паритъ въ пустомъ пространствѣ въ видѣ шара; внѣшняя ея оболочка состоитъ изъ сплоченныхъ атомовъ, а внутри она наполнена воздухомъ; въ серединѣ же ея покоится дискообразная земля. На послѣдней и до сихъ поръ продолжается процессъ отдѣленія твердаго отъ жидкаго. Звѣзды сходны съ землей, хотя гораздо меньше. Огонь ихъ зажигается всеобщимъ вращеніемъ и питается парами земли. Солнце и луна представлялись Демокриту значительной величины (онъ говорилъ о горахъ на лунѣ); они первоначально были группами самостоятельныхъ атомовъ, а потомъ ихъ втянуло вращеніе земной системы, и тогда они воспламенились.

Здѣсь нельзя останавливаться на болѣе подробномъ описаніи атомистами раздѣленія элементовъ вслѣдствіе круговоротнаго движенія: см. *Zeller* I[4], 798 и сл. Однако поддерживаемое еще Целлеромъ (I[5] 874 и сл.) прежде общепринятое воззрѣніе, что атомисты видѣли въ паденіи (представляющемся для чувственнаго воспріятія движеніемъ сверху внизъ) первоначальное движеніе атомовъ, поколеблено изслѣдованіями *A. Brieger*'a (Die Urbewegung der Atome etc. Halle 1884; срав. De atomorum Epicurearum motu principali, Abh. M., Hertz 1888) и *C. H. Liepmann*'a (Die Mechanik der L. D.'schen Atome, Leipzig 1885). Если древнія свидѣтельства и приводятъ движеніе атомовъ въ связь съ βάρος (ср. выше стр. 136, прим. 1), то при этомъ нигдѣ ясно не упоминается, чтобы движеніе сверху внизъ признавалось абсолютнымъ. Демокритъ прекрасно могъ обозначать словами κάτω и ἄνω противоположность между центростремительнымъ и центробѣжнымъ направленіемъ въ порожденной вихремъ системѣ атомовъ и затѣмъ изслѣдовать дѣйствіе «тяжести» въ системахъ вихрей, не придерживаясь при этомъ высказаннаго позднѣе Эпикуромъ взгляда на тяжесть, какъ на первичное движеніе.

Съ ученіемъ Эпикура атомизмъ, очевидно, часто смѣшивается въ позднѣйшее время. Но уже въ (конечно, академическомъ) источникѣ, которымъ пользовался Цицеронъ (Cic. de fin. I, 617) стояло ясно, «что Демокритъ училъ о первоначальномъ движеніи атомовъ in infinito inani, in quo nihil nec

summum nec infimum nec medium nec extremum sit. Эпикуръ же, напротивъ того, «передѣлалъ» это въ томъ смыслѣ, что призналъ движеніе паденія внизъ естественнымъ для всѣхъ тѣлъ. Демокриту, наоборотъ, ставятъ здѣсь въ укоръ (20) turbulenta atomorum concursio: на что, повидимому, есть намеки уже въ Плат. Тимеѣ 30а (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), гдѣ несомнѣнно принятъ въ соображеніе атомизмъ. Ср. Arist. de coelo III[2]: 300b 16.—Въ виду того, что Демокритъ имѣлъ основательное представленіе о безконечномъ пространствѣ, кажется тѣмъ удивительнѣе то обстоятельство, что въ астрономіи онъ держится очень отсталой, по тому времени, точки зрѣнія: онъ не принимаетъ во вниманіе шарообразности земли и присоединяется вездѣ къ Анаксагору и ни въ чемъ къ пиѳагорейцамъ. Но помимо этого, всѣ его остальныя частныя гипотезы, напримѣръ, въ физикѣ и въ метеорологіи, всегда свидѣтельствуютъ объ ученомъ, разумномъ естествоиспытателѣ и объ его зоркой наблюдательности. Въ области біологіи онъ оставилъ много отдѣльныхъ наблюденій и попытокъ объясненія, которыми позднѣе воспользовались Аристотель и другіе; о возникновеніи организмовъ онъ думалъ такъ же, какъ и Эмпедоклъ (§ 21).

Главнѣйшій элементъ у Демокрита—*огонь*. Онъ—самый совершенный, потому что самый подвижный, и состоитъ изъ тончайшихъ атомовъ, по величинѣ самыхъ маленькихъ, гладкихъ и круглыхъ [1]). Значеніе же его состоитъ въ томъ, что онъ служитъ и принципомъ движенія организмовъ [2]), и матеріей души [3]), ибо *движеніе атомовъ огня есть психическая дѣятельность* [4]). Исходя изъ этого основанія, Демокритъ строитъ тонко разработанную матеріалистическую психологію, которая, въ свою очередь, образуетъ фундаментъ его теоріи познанія и этики.

Fr. Heimsoeth, Dem. de anima doctrina (Bonn 1835).—*G. Hart*, Zur Seelen-und Erkenntnislehre des Dem. (Leipzig 1886). — Ясно, что ученіе Демокрита объ огнѣ заимствовано изъ философіи Гераклита; но въ то же время во многихъ отношеніяхъ, именно въ органическомъ мірѣ, огонь у атомистовъ имѣетъ то значеніе, какое Анаксагоръ придалъ своему мыслящему веществу (νοῦς'у). Правда, огонь не единственный элементъ, который двигался бы самъ собой; но онъ самый подвижный изъ элементовъ, сообщающій свое движеніе болѣе тяжелой матеріи. Послѣ этого понятно, что Демокритъ находилъ душу и разумъ распредѣленными по всей вселенной, понятно и названіе «божественныхъ», которое онъ далъ имъ [5]). Но, конечно, толкованіе, отыскивавшее въ его ученіи міровую душу, подобную гераклито-стоической, принадлежитъ къ позднѣйшему времени, такъ какъ атомистическая раздробленность движеній атомовъ огня не имѣетъ ничего общаго съ объединенной функціей подобной души.

Въ физіологическомъ отношеніи Демокритъ полагалъ, что атомы души

---

1) Arist. de coelo. III, 4, 303 a 14.
2) Id. de an. I, 2, 404 a 27.
3) Ср. *Zeller* I[4], 814.
4) Arist. I, c. 405 a 8.
5) Cic. de nat. deor. I, 43, 120.

распространены по всему тѣлу. Онъ даже помѣщалъ между каждыми двумя атомами остальной матеріи человѣческаго тѣла одинъ атомъ огня [1]). Онъ предполагалъ, что разнымъ частямъ тѣла соотвѣтствуютъ разные по величинѣ и подвижности атомы души, сообразно съ чѣмъ разныя психическія функціи относилъ къ различнымъ сѣдалищамъ: мышленіе онъ помѣщалъ въ мозгу, сильныя душевныя движенія (ὀργή)—въ сердцѣ, воспріятія въ отдѣльныхъ органахъ чувствъ, а чувственныя желанія—въ печени. Атомы огня поддерживаются въ тѣлѣ дыханіемъ, такъ что пріостановка его во снѣ или при смерти ведетъ къ уменьшенію и почти къ полному уничтоженію психической жизни. Такимъ образомъ, со смертью разсѣивается и духовная индивидуальность человѣка.

Характерная черта психологіи Демокрита заключается въ его основномъ положеніи, что душевная жизнь со всѣмъ ея качественно-опредѣленнымъ содержаніемъ сводится на количественное различіе въ движеніи атомовъ. И реальность душевной жизни заключается только въ движеніи атомовъ [2]), хотя бы и наитончайшемъ и наисовершеннѣйшемъ. Такимъ образомъ, основная задача этого ученія сводится къ тому, чтобы указать на тѣ различные роды движеній атомовъ, которые составляютъ истинную сущность различныхъ психическихъ функцій.

Прежде всего это обнаруживается въ теоріи воспріятія. Такъ какъ, по механическому принципу, дѣйствіе вещей на насъ во время воспріятій возможно только чрезъ соприкосновеніе [3]), то ощущеніе можетъ быть объясняемо только отдѣленіемъ отъ вещей маленькихъ частичекъ, которыя проникали бы въ наши органы чувствъ и приводили бы въ движеніе заключающіеся въ нихъ атомы огня; это-то движеніе и есть ощущеніе [4]). И Демокритъ дѣйствительно полагаетъ, примыкая къ теоріи Эмпедокла, что движеніе, соотвѣтствующее атомистическому строенію какого-либо органа и играющее роль его раздражителя, тогда только переходитъ въ немъ въ воспріятіе [5]), когда на встрѣчу

[1]) Lucret. De rer. nat. III, 370.

[2]) Само собою разумѣется, что Демокритъ въ дѣйствительности не вывелъ дедуктивнымъ образомъ этого переведенія количественнаго въ качественное, какъ это ему казалось; онъ его только утверждалъ. Вообще сдѣлать это совершенно невозможно, въ чемъ и лежитъ несостоятельность матеріалистической метафизики. Но систематическія попытки Демокрита добиться этого сдѣлали его отцомъ матеріализма.

[3]) Поэтому у Демокрита основное чувство—чувство осязанія (ср. Arist. de sens. 4, 442 a 29)—мнѣніе, которое имѣетъ представителей и въ новой физіологіи.

[4]) Theophr. de sens. 54 и сл.

[5]) Ibid. 56 развито примѣнительно къ уху. И тутъ Демокритъ подходитъ очень близко къ современной точкѣ зрѣнія такъ-называемой специфической энергіи органовъ чувствъ, зависящей отъ способности периферическихъ конечностей органовъ къ распространенію различныхъ движеній.

этому движенію идетъ такое же движеніе атомовъ души даннаго органа [1]). Въ особенности Демокритъ развиваетъ эту теорію по отношенію къ зрѣнію и слуху [2]); и относительно перваго очень важно для характеристики всего его ученія, что исходящія изъ предметовъ истеченія онъ называлъ *тѣлесными изображеніями* (εἴδωλα).

Въ опредѣленіи цѣнности познанія, получаемаго чрезъ ощущеніе, Демокритъ вполнѣ примыкаетъ къ Протагору; такъ какъ вызванное такимъ путемъ состояніе движенія въ данномъ органѣ зависитъ не только отъ воздѣйствующей среды [3]), но и отъ самостоятельныхъ движеній атомовъ огня [4]), то оно и не можетъ быть правильнымъ выраженіемъ природы воспринимаемыхъ вещей. Въ этомъ-то именно и состоитъ субъективность чувственныхъ ощущеній, а равно и ихъ неспособность приводитъ насъ къ истинному познанію. Потому-то чувства и даютъ намъ только качественныя опредѣленія, напримѣръ, цвѣта, вкуса, температуры, а не представленія о самихъ атомахъ и объ ихъ соединеніи въ пустомъ пространствѣ. Эту мысль Демокритъ формулируетъ въ софистическомъ противоположеніи человѣческихъ утвержденій — истинной природѣ: только утверждается, будто бы нѣчто—сладко, горько, тепло, холодно, окрашено; на дѣлѣ же существуютъ одни лишь атомы и пустота (νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν) [5]).—Чувственный опытъ лишенъ объективной правды [6]), онъ даетъ лишь тусклое понятіе о дѣйствительности; истинное же познаніе (γνησίη γνώμη) [7]), познаніе недоступныхъ для воспріятія нашими органами чувствъ атомовъ и на столько же скрытаго отъ насъ пустаго пространства можетъ дать только мышленіе.

---

[1]) Что было развито именно относительно глаза. Arist. de sens. 2, 438 a 5.

[2]) Theoph. de sens. 57.

[3]) Ibid. 50.

[4]) Въ этомъ встрѣчномъ движеніи, главнымъ образомъ, и кроется гераклито-протагоровскій моментъ этой теоріи.

[5]) Sext. Emp. VII, 135. Ср. Theophr. de sens. 63 ... ὡς οὐκ εἰσὶ φύσει. Такимъ же образомъ, онъ отнесъ человѣческое наименованіе вещей къ θέσις. Ср. *Zeller* I[4], 824, 3.

[6]) Именно къ этому (какъ, впрочемъ и у Эмпедокла) надо отнести случайныя сѣтованія на ограниченность человѣческаго познанія (Diog. Laert. IX, 72, ср. *Zeller* ibid. 823 и сл.); и это тѣмъ болѣе такъ, что Демокритъ ясно училъ (вполнѣ согласно со своей теоріей) о возможности существованія, помимо человѣческихъ, еще и иныхъ способовъ воспріятія для другихъ вещей. Plut. plac. IV, 10, Dox. 399. Ср. ниже стр. 142, примѣч. 3.

[7]) Sext. Emp. adv. math. VII, 139.

Этотъ раціонализмъ, типически противополагающій естественно-научную теорію непосредственному чувственному опыту, исходитъ, такимъ образомъ, подъ вліяніемъ метафизической потребности изъ теоріи воспріятія Протагора, но идетъ дальше нея. Очень поучительную въ этомъ отношеніи параллель между Демокритомъ и Платономъ проводитъ Sext. Emp. adv. math. VIII, 56. Раціонализмъ Демокрита вполнѣ соотвѣтствуетъ въ главныхъ чертахъ раціонализму древнѣйшей метафизики и натурфилософіи. Разница только въ томъ, что здѣсь дѣло не ограничивается простымъ утвержденіемъ раціонализма, но онъ еще обосновывается на антропологической доктринѣ. Еще нужно отмѣтить (это тоже важно для параллели, проводимой между Демокритомъ и Платономъ, ср. *Natorp*, Forschungen 207), что у Демокрита истинное познаніе (γνώμη γνησίη) касается именно пространства и возможныхъ въ немъ математическихъ отношеній. Нельзя рѣшить, въ какой степени тутъ примѣшивается пиѳагореизмъ. Во всякомъ случаѣ, подобно пиѳагорейцамъ и академіи, Демокритъ еще очень далекъ отъ того плодотворнаго примѣненія математики къ физическимъ теоріямъ, которое было введено въ науку Галлилеемъ.

Но, въ концѣ концовъ, и мышленіе, познающее истину всѣхъ вещей, есть ничто иное, какъ движеніе атомовъ и, такимъ образомъ, оно однородно [1]) съ воспріятіемъ. А такъ какъ сверхъ того мышленіе, равно какъ и всѣ прочія движенія, должно имѣть механическій поводъ, то Демокритъ видитъ себя вынужденнымъ признать, что мышленіе (νόησις), также какъ и воспріятіе (αἴσθησις), предполагаетъ [2]) проникновеніе въ тѣло тѣлесныхъ изображеній (εἴδωλα) изъ внѣшняго міра. Но какъ Демокритъ представлялъ себѣ этотъ процессъ мышленія во всѣхъ подробностяхъ, объ этомъ, по имѣющимся источникамъ, можно [3]), къ сожалѣнію, дѣлать только догадки. Есть свидѣтельства [4]), что причиной сновидѣній, грезъ и галлюцинацій онъ считалъ подобныя же тѣлесныя изображенія (εἴδωλα): также и въ этихъ явленіяхъ мы имѣемъ дѣло съ представленіями, которыя, правда, тоже образуются посредствомъ тѣлеснаго отпечатка, но не такимъ путемъ, какъ обыкновенныя воспріятія [5]). Демокритъ

---

[1]) Хотя, разсматриваемое само по себѣ, оно не болѣе однородно съ воспріятіями, чѣмъ вообще со всѣми (душевными) функціями атомовъ огня.

[2]) Plut. plac. IV, 8, 2 (Dox. 395).

[3]) *Zeller* полагаетъ (I[4], 821, 2), что Демокритъ совсѣмъ и не пытался изслѣдовать психологической причины преимущества мышленія предъ воспріятіемъ. Однако противное показываютъ, повидимому, прочія подробности его психологическо-гносеологической теоріи, а также важность этого вопроса для всей его системы, и наконецъ слѣды такихъ попытокъ въ оставшихся отрывкахъ; ср. для этого выше приведенное сочиненіе *G. Hart*'а.

[4]) Plut. quaest. conv. VIII, 10, 2. Cic. de div. II, 67, 137 и сл.

[5]) Изъ дошедшихъ отрывковъ не совсѣмъ ясно, объясняетъ ли онъ сновидѣнія только проникновеніемъ εἴδωλα во время сна безъ помощи органовъ чувствъ, или же тѣмъ, что εἴδωλα про-

однако далекъ отъ того, чтобы считать эти образы только субъективными продуктами, скорѣе онъ приписываетъ имъ какъ бы предчувствіе истины [1]). При этомъ онъ представляетъ эти процессы (что доказываетъ уже самое выраженіе «тѣлесныя изображенія»—εἴδωλα) аналогичными чувству зрѣнію. Болѣе тонкія тѣлесныя изображенія (εἴδωλα), чѣмъ тѣ, которыя обыкновенно дѣйствуютъ на чувства, порождаютъ соотвѣтственно болѣе тонкія движенія атомовъ души, а съ ними и познанія, получаемыя въ сновидѣніяхъ. Если же Демокритъ разсматривалъ мышленіе какъ *самое тонкое* движеніе атомовъ, то понятно, что онъ долженъ былъ считать и возбудителями его наитончайшія тѣлесныя изображенія (εἴδωλα), именно тѣ, въ которыхъ отпечатывается истинное, атомистическое строеніе вещей. Сообразно съ этимъ, мышленіе есть непосредственное созерцаніе или интуиція [2]) самыхъ тонкихъ подраздѣленій дѣйствительности, т. е. атомистическая теорія. У большинства людей эти тончайшія тѣлесныя изображенія (εἴδωλα) затемняются грубыми и сильными воздѣйствіями на органы чувствъ, и потому они не оказываютъ на эти послѣдніе никакого дѣйствія, мудрецъ же воспріимчивъ къ нимъ [3]); но для того, чтобы сознать ихъ, онъ долженъ отвлечь свое вниманіе отъ дѣятельности своихъ чувствъ [4]).

Ср. *E. Johnson*, Der Sensualismus des Dem. etc. (Plauen 1863).—*Natorp*, Forschungen 164 и сл.—Считать Демокрита сенсуалистомъ справедливо лишь въ томъ отношеніи, что онъ представлялъ себѣ причину и функцію мышленія аналогичными съ функціями (зрительнаго) воспріятія; но у Демокрита процессъ мышленія происходитъ безъ содѣйствія, даже при условіи отсутствія чувственной дѣятельности. Въ этомъ онъ является опредѣленнымъ раціоналистомъ [5]). Тѣ же мѣста, на основаніи которыхъ Демокриту ложно приписываютъ, будто онъ отъ явленій (φαινόμενα) заключаетъ къ умопостигаемымъ веникаютъ и во время бодрствованія, но вслѣдствіе своей слабости становятся дѣятельными только во время сна. Можетъ быть, онъ соединялъ оба предположенія.

[1]) По Plut. a. a. O. сонъ можетъ открыть спящему даже душевную жизнь другихъ людей.

[2]) Какъ разъ по отношенію къ этой, очевидно, повсюду господствующей аналогіи со зрительными воспріятіями, безусловно справедливо мнѣніе, что Демокритъ характеризовалъ мышленіе, какъ «непосредственное подмѣчиваніе», или «интуитивное» постиганіе абсолютной дѣйствительности; это мнѣніе высказалъ *Brandis* (Handbuch I, 333), позднѣе (Gesch. der Entw. I, 145) онъ отъ него отказался; снова же оно было принято *Johnson*'омъ.

[3]) Ср. нѣсколько темное мѣсто у Plut. plac. IV, 10: Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς.

[4]) Ср. *Hart*, a. a. O, стр. 19 и сл.

[5]) Совершенно также, какъ и всѣ дософистическіе философы (Гераклитъ, Парменидъ) находили возможнымъ соединять свой гносеологическій раціонализмъ съ явно сенсуалистической психологіей мышленія. Ср. *Windelband*, Gesch. d. Philos. § 6.

щамъ (νοητά) (Sext. Emp. VII, 140; Arist. de an. I, 2, 404 a 27), доказываютъ, съ одной стороны, только то, что онъ объяснялъ явленія на основаніи движеній атомовъ: τῷ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι—«составлялъ изъ ихъ измѣненій то, что воспринимается нами» (Theoph. de sens. 49), а съ другой—то, что онъ требовалъ для оправданія всякой теоріи, чтобы она умѣла объяснять явленія и выводить кажущееся бытіе изъ абсолютной дѣйствительности: λόγοι πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες—«подъискивая мысли, согласующіяся съ воспріятіями» (Arist. de gen. et corr. I, 8, 325 a).

§ 33. *Этика* Демокрита также, какъ и ученіе о познаніи, коренится въ его психологіи: чувства и желанія суть движенія (κινήσεις) атомовъ огня. И какъ въ теоретической области онъ установилъ различіе въ цѣнности между грубыми раздраженіями органовъ чувствъ, вызывающими только затемненное познаніе явленій, и тончайшими движеніями мышленія, сообщающими уразумѣніе истиннаго строенія вещей, такъ такой же принципъ сужденія онъ примѣнилъ и къ практической почвѣ. Какъ тамъ познаніе, такъ тутъ блаженство (εὐδαιμονία) составляютъ цѣль (τέλος) [1], и при достиженіи ея приходится имѣть дѣло съ тѣмъ же основнымъ различіемъ между кажущимся и истиннымъ [2]. Удовольствія чувствъ обманчивы, а истинны только лишь духовныя радости. Эта основная мысль, параллельная вышеуказанному принципу его ученія о познаніи, проводится во всѣхъ этическихъ изреченіяхъ Демокрита, И, повидимому, въ этой области онъ руководился тѣмъ же убѣжденіемъ, что рѣзкія, бурныя [3]) движенія (а таковыя именно и порождаются раздраженіями чувствъ) нарушаютъ равновѣсіе души (т.-е. атомовъ огня), и поэтому, несмотря на временное, кажущееся удовольствіе, они ведутъ на самомъ дѣлѣ къ продолжительному неудовольствію, тогда какъ тонкое, нѣжное движеніе мыслящей дѣятельности заключаетъ въ себѣ истинное удовольствіе.

Ср. *Lortzing*, Über die ethischen Fragmente Dem.'s (Berlin 1873).—*R. Hirzel* im Hermes (1879, стр. 354 и сл.).—*Fr. Kern*, in Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 1880, дополн. вып.—*M. Heinze*, Der Eudämonismus in der

---

[1]) Или οὖρος fr. 8 и 9. Въ этомъ установленіи однообразнаго принципа для опредѣленія этическихъ цѣнностей Демокритъ стоитъ страннымъ образомъ (мало чѣмъ отличаясь и по существу) рядомъ съ Сократомъ. Ср. *Ziegler*, Gesch. der Ethik. I, 34, очень удачно приведено тамъ (ibid. 36), что ученикъ Демокрита Анаксархъ носилъ прозваніе Εὐδαιμονικός.

[2]) И здѣсь мѣриломъ служитъ противоположеніе νόμος и φύσις. Чувственное наслажденіе считается цѣннымъ только вслѣдствіе человѣческой привычки (νόμῳ). Мудрецъ же и относительно нихъ живетъ φύσει.

[3]) fr. 20 (Stob. ecl. I, 40).

griech. Philos. (Leipzig 1873).—Такимъ образомъ, въ этикѣ Демокрита находитъ свое полное завершеніе та попытка свести качественныя опредѣленія на количественныя, которая собственно и придаетъ его атомизму обособленное положеніе въ античной наукѣ. Тонкія движенія (μικραὶ κινήσεις) представляютъ какъ въ нравственной, такъ и въ интеллектуальной области истинное благо, грубыя же (μεγάλαι) обманчивы. Подробности ср. особенно у *G. Hart'*а, a. a. O, стр. 20 и сл. Если, такимъ путемъ, цѣнность психическихъ функцій и тамъ, и здѣсь поставлена въ зависимость (и именно въ обратномъ отношеніи) отъ движенія атомовъ, то нельзя не вспомнить при этомъ подобный же принципъ въ гедонизмѣ Аристиппа, который, конечно, болѣе грубымъ образомъ, употребилъ то же мѣрило для опредѣленія цѣнности чувственныхъ наслажденій. Нельзя рѣшить, было ли тутъ прямое вліяніе Демокрита на киренцевъ, или же оба ученія развивались изъ общаго протагоровскаго корня.

Демокритъ смотритъ на чувственное удовольствіе, какъ на что-то относительное, и придаетъ ему цѣну феномена [1]), а не φύσις'а, которая принадлежитъ абсолютной дѣйствительности; оно, какъ и воспріятіе, различно у разныхъ индивидуумовъ и зависитъ отъ ихъ временнаго состоянія. Поэтому, всякое подобное удовольствіе обусловлено только прекращеніемъ неудовольствія, причиняемаго [2]) желаніемъ, вслѣдствіе чего оно теряетъ свой кажущійся положительный характеръ. Истинное же блаженство человѣка заключается въ спокойствіи (ἡσυχία) [3]) души, и для обозначенія его Демокритъ употреблялъ большею частью выраженіе εὐθυμία, — хорошее расположеніе духа: но кромѣ того и много другихъ, какъ напримѣръ: ἀθαμβία—неустрашимость, ἀταραξία—невозмутимость, ἀθαυμασία—неизумляемость, ἁρμονία—гармонія, ξυμμετρία [4])—соразмѣрность, особенно же εὐεστώ — внутреннее благосостояніе. При этомъ очень удаченъ употребляемый имъ образъ морскаго затишья (γαλήνη): какъ всякое излишнее [5]) раздраженіе побуждаетъ мышленіе къ неправильности (ἀλλοφρονεῖν) [6]), такъ точно оно повергаетъ чувства въ бурное, неспокойное состояніе. Правильное состояніе нѣжнаго, гармоническаго движенія душевныхъ атомовъ возможно только посредствомъ мыслящаго познаванія: изъ него, поэтому, и вытекаетъ истинное счастье человѣка.

---

[1]) Plat. Resp. 584 a. Данное здѣсь изложеніе опирается въ главномъ на мѣста Платона: Resp. 583 и сл. и Phileb. 43 и сл., отношеніе которыхъ къ Демокриту доказали Hirzel и Natorp (ср. стр. 130). То и другое мѣсто замѣчательны тѣмъ, что въ нихъ встрѣчаются медицинскія выраженія и примѣры, которые, вѣроятно, принадлежатъ сочиненію Демокрита (περὶ εὐθυμίης).

[2]) fr. mor. 47.

[3]) Resp. 583 c. и сл.

[4]) Послѣдніе два термина напоминаютъ пиѳагореизмъ.

[5]) fr. 25.

[6]) Theophr. de sens. 58.

Въ этихъ положеніяхъ этика Демокрита, со стороны содержанія, достигаетъ, повидимому, вполнѣ высоты этики Сократа. И она также ставитъ нравственное достоинство человѣка въ самую тѣсную зависимость отъ его интеллектуальнаго усовершенствованія; основу худаго она видитъ въ неразвитости [1]). Поэтому Демокритъ не ищетъ счастья человѣка во внѣшнихъ благахъ [2]), но въ познаніи [3]), въ гармоническомъ образѣ жизни, что возможно только при умѣренности и самоограниченіи [4]). Онъ учитъ, что нравственное достоинство человѣка опредѣляется не только его поступками, но прежде всего его настроеніемъ [5]), и что поступающій несправедливо по истинѣ несчастнѣе, чѣмъ несправедливо страдающій [6]). Истинное блаженство [7]) онъ видитъ всегда въ спокойствіи человѣка въ самомъ себѣ (εὐεστώ), въ отреченіи отъ чувственныхъ желаній и въ наслажденіи духовной жизнью.

Многочисленныя отдѣльныя изреченія, сохранившіяся отъ Демокрита, вполнѣ согласны съ этими благородными, возвышенными взглядами на жизнь; но такъ какъ всѣ они дошли до насъ безъ всякой связи, въ отрывочномъ видѣ, то нельзя рѣшить, былъ ли у него, и въ какихъ предѣлахъ, систематическій выводъ изъ одного основнаго принципа. Особенно надо отмѣтить, какъ высоко цѣнилъ Демокритъ дружбу [8]), а также его глубокое пониманіе значенія государственной жизни; и только для мудреца [9]) онъ, подобно софистамъ, допускалъ космополитизмъ. Но многое остается здѣсь сомнительнымъ.

Къ религіи Демокритъ, въ силу своей философіи, относился по существу довольно индиферентно: миѳическіе образы онъ объяснялъ частью моральными аллегоріями [10]), частью миѳическимъ истолкованіемъ природы [11]). Рядомъ съ этимъ, однако, онъ признавалъ (въ связи съ своимъ ученіемъ о воспріятіи) существованіе высшихъ существъ, по виду своему похожихъ на человѣка. Они недоступны обычному воспріятію, но являются въ видѣніяхъ, снахъ и т. д. И эти существа онъ назвалъ εἴδωλα—тѣлесные образы, выраженіемъ, которое онъ въ своей теоріи познанія употребляетъ для обозначенія истеченія воспринимаемыхъ вещей. Они частью благодѣтельны, частью же приносятъ несчастье [12]).

Послѣ Демокрита школа въ Абдерѣ очень скоро исчезаетъ. Даже и въ частныхъ изслѣдованіяхъ послѣ смерти своей главы она не произвела почти

---

[1]) fr. 116.
[2]) fr. 1.
[3]) fr. 136.
[4]) fr. 20; ср. 25.
[5]) fr. 109.
[6]) fr. 224.
[7]) Нельзя рѣшить, насколько Демокритъ при этомъ отличалъ совершенное счастіе мудреца, добытое чрезъ γνησίη γνώμη, отъ самоудовлетворенія обыкновеннаго человѣка, достигнутаго умѣренностью и самообладаніемъ. Ср. *Th. Ziegler* a. a. O., который оба главныя сочиненія о вопросахъ нравственности περὶ εὐθυμίης и ὑποθῆκαι хочетъ поставить въ сходное съ этимъ отношеніе.
[8]) fr. 162 и сл.
[9]) fr. 225.
[10]) Clemens, Cohort. 45 b.
[11]) Sext. Emp. adv. math. IX, 24.
[12]) Ibid. 19.

ничего замѣчательнаго [1]). Философское же направленіе ея все больше усваивало софистическіе элементы [2]), а вмѣстѣ съ тѣмъ и скепсисъ. Примѣчательнѣе остальныхъ *Метродоръ* изъ Хіоса и *Анаксархъ* изъ Абдеры (онъ сопутствовалъ Александру въ азіатскомъ походѣ). Ученикъ послѣдняго Пирронъ ввелъ элементы ученія Демокрита въ скептицизмъ, а его современникъ Навзифанъ сообщилъ ихъ ученію Эпикура.

§ 34. Въ это время, какъ завершеніе Демокритомъ метафизики естествознанія посредствомъ матеріалистической психологіи образовало въ общемъ прогрессѣ античнаго мышленія только быстро преходящее боковое теченіе, главное направленіе греческой философіи нашло въ центрѣ аттическаго образованія свое полное выраженіе въ этическомъ идеализмѣ платоновскаго ученія. Тѣ же самые элементы прежней философіи, которые служили основаніемъ и Демокриту, получили новую, совсѣмъ иную комбинацію подъ вліяніемъ сократовскаго принципа. И здѣсь матеріалъ для построенія системы даютъ тоже Гераклитъ, Парменидъ, Анаксагоръ, Филолай и Протагоръ; но онъ перерабатывается совершенно оригинальнымъ образомъ съ точки зрѣнія познанія посредствомъ понятій.

Платонъ, сынъ Аристона и Периктіоны, происходилъ изъ знатнаго и богатаго рода, родился онъ въ Аѳинахъ въ 427 г. Будучи одаренъ умственными и физическими преимуществами, онъ при этомъ получилъ отличное образованіе, слѣдствіемъ котораго было его близкое знакомство съ философскими теоріями, составлявшими предметъ интереса въ Аѳинахъ. Политическія треволненія того времени (пелопонесская война и ея ходъ, все болѣе и болѣе критическій для внѣшней и внутренней политики Аѳинъ) внушили юношѣ стремленіе къ политической дѣятельности; съ другой стороны, его неотразимо влекло къ себѣ широкое развитіе искусствъ того времени, и онъ пыталъ свои силы въ различныхъ родахъ поэзіи. Обѣ эти склонности легко можно прослѣдить во всей философіи Платона: онѣ проявились, съ одной стороны, въ живомъ, хотя и измѣнявшемся по существу, отношеніи его философскаго ученія къ государственнымъ задачамъ, а съ другой — въ художественно-законченной формѣ его діалоговъ. Но сначала то и другое было заслонено его пре-

[1]) Астрономическія предположенія Метродора скорѣе даже знаменуютъ возвращеніе къ гераклитовскимъ представленіямъ: Ср. *Zeller* I⁴, 859.

[2]) О теоретическомъ скепсисѣ Метродора ср. Euseb. praep. ev. XIV, 19, 5. То, что извѣстно объ этическомъ направленіи Анаксарха, напоминаетъ какъ гедонизмъ, такъ и цинизмъ.

клоненіемъ передъ личностью и ученіемъ великаго учителя Сократа, самымъ вѣрнымъ и даровитымъ ученикомъ котораго онъ былъ многіе годы.

Изъ болѣе общихъ сочиненій о Платонѣ и его ученіи можно назвать: *W. G. Tennemann*, System der plat. Philos. (4 Bde, Leipzig 1792 — 95). — *Fr. Ast*, Pl's Leben und Schriften (Leipzig 1816).—*K. F. Hermann*, Gesch. und Syst. der plat. Philos. 1. Bd. (Heidelb. 1839). — *G. Grote*, Platon and the other companions of Socr. (Lond. 1865).—*H. v. Stein*, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus (Göttingen 1861 и сл.).—*A. E. Chaignet*, La vie et les écrits de Pl. (Paris 1871).—*A. Fouillée*, La philos. de Plat. (4 vol. 2. ed Paris 1890).

О жизни философа писали уже его ближайшіе ученики, особенно Гермодоръ, а также перипатетикъ Аристоксенъ и др. Сохранились изложенія Апулея и Олимпіодора (напечатано въ издан. Cobet'а Diog. Laert.), далѣе Vita Platonis въ Prolegomena'хъ (напечатано въ издан. Hermann'а Платоновскихъ сочиненій). Очень невѣрный источникъ представляютъ письма (всѣ подложныя), издаваемыя вмѣстѣ съ сочиненіями; изъ нихъ только седьмое имѣетъ нѣкоторую цѣнность. Изъ новѣйшихъ сочиненій можно отмѣтить *K. Steinhart*, Pl's Leben (Leipzig 1873).

Со стороны отца Платонъ происходилъ изъ рода Кодридовъ, а по матери родъ его восходитъ до Солона [1]). Самъ онъ былъ названъ въ честь своего дѣда Аристокломъ, а прозваніе—Платонъ (Πλάτων) получилъ, какъ говорятъ, уже отъ своего учителя гимнастики за свой широкій лобъ. Годъ его рожденія можно опредѣлить на основаніи свидѣтельства Гермодора (Diog. Laert. III, 6), по словамъ котораго Платонъ 28 лѣтъ отправилсь въ Мегару къ Эвклиду (непосредственно послѣ смерти Сократа въ 399 г.). То обстоятельство, что годовщина его рожденія праздновалась Академіей 7-го Таргеліона, стоитъ, можетъ быть, въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи съ культомъ Аполлона, въ связи съ которымъ находятся многіе, повидимому рано возникшіе, миѳы относительно происхожденія философа.

Что Платонъ рано отличался и въ физическихъ упражненіяхъ, и въ изящныхъ искусствахъ, это весьма вѣроятно, судя по всѣмъ описаніямъ его личности. Отдѣльныя свидѣтельства объ его учителяхъ маловажны для его научной оцѣнки (*Zeller* II[4], 394). Аристотель [2]) свидѣтельствуетъ о раннемъ знакомствѣ Платона съ Кратиломъ, послѣдователемъ Гераклита; но невозможно опредѣлить, въ какомъ періодѣ своего развитія познакомился онъ съ другими философскими ученіями, слѣды которыхъ можно найти въ его произведеніяхъ: сначала наравнѣ съ Гераклитомъ на философа имѣли вліяніе элейцы, Протагоръ и другіе софисты, позже [3])—Анаксагоръ и пиѳагорейцы.

По традиціямъ своего рода и подъ вліяніемъ воззрѣній Сократа Платонъ въ политическомъ отношеніи былъ враждебенъ демократіи; но, съ другой стороны, его собственныя воззрѣнія въ томъ видѣ, какъ онъ излагалъ ихъ въ

[1]) Что его семья была бѣдной, какъ утверждаютъ нѣкоторые позднѣйшіе писатели, это въ высшей степени невѣроятно, судя по всему образу его жизни.

[2]) Met. I, 6, 987a 32.

[3]) И именно относительно— очень поздно; ср. ниже.

*

своихъ произведеніяхъ, настолько рѣзко отличались отъ воззрѣній исторически сложившейся аристократіи, что дѣлали совершенно понятнымъ его постоянное удаленіе отъ общественной жизни своего роднаго города. Не подлежитъ сомнѣнію и то обстоятельство, что, согласно модѣ того времени, Платонъ въ своей юности занимался писаніемъ эпическихъ и драматическихъ стихотвореній, хотя относящіеся сюда анекдоты о немъ и не достовѣрны.

Нельзя точно опредѣлить времени знакомства его съ Сократомъ, которое, во всякомъ случаѣ, заставило юношу позабыть всѣ свои прежніе интересы. Если ему было тогда (по свидѣтельству Гермодора [1]) 20 лѣтъ, то значитъ его стихотворныя попытки, прекратившіяся съ начала знакомства, продолжались лишь очень недолго. Вѣроятно, Платонъ еще при жизни Сократа намѣтилъ содержаніе отдѣльныхъ разговоровъ въ своихъ болѣе раннихъ діалогахъ (ср. ниже [2]).

По смерти Сократа Платонъ съ нѣкоторыми учениками этого послѣдняго отправился въ Мегару къ Эвклиду. Но вскорѣ послѣ этого онъ предпринялъ путешествіе въ Кирену [3]) и Египетъ, изъ котораго онъ вернулся въ Аѳины, повидимому, въ 395 г.; здѣсь началась его дѣятельность, если и не учительская, то во всякомъ случаѣ литературная, причемъ предметомъ ея было опроверженіе софистики въ различныхъ ея направленіяхъ. Въ концѣ перваго десятилѣтія четвертаго столѣтія онъ предпринялъ свое первое путешествіе въ Великую Грецію и Сицилію; это путешествіе не только дало ему возможность лично познакомиться съ пиѳагорейцами, но и привело въ Сиракузы къ Діонисію Старшему. Здѣсь завязались у него тѣсныя сношенія съ Діономъ, вслѣдствіе чего онъ замѣшался въ смуты политическихъ партій, господствовавшихъ при дворѣ. Это оказалось для него опаснымъ; онъ навлекъ на себя неудовольствіе тирана, и тотъ поступилъ съ нимъ, какъ съ плѣннымъ, именно выдалъ его спартанскому послу. По приказанію этого послѣдняго философъ былъ привезенъ на невольничій рынокъ въ Эгинѣ, гдѣ его выкупилъ киренецъ Анникеридъ. Въ 387 г. Платонъ возвратился въ Аѳины и вскорѣ послѣ этого основалъ при гимназіи Академа философское общество, въ которомъ онъ излагалъ все возроставшему кружку друзей и окружающихъ его юношей свою философію, какъ въ формѣ діалоговъ, такъ и въ видѣ лекцій.

---

[1]) Diog. Laert. III, 6.

[2]) Свидѣтельство о Лисидѣ, ibid. 35, само по себѣ не представляетъ ничего невѣроятнаго.

[3]) Его близкія отношенія къ математику Ѳеодору, ученику Протагора (ср. Theaet.), стоятъ такъ или иначе въ связи съ этимъ пребываніемъ въ Киренѣ; въ связи же съ нимъ находится, быть можетъ, и его, по существу полемическое, отношеніе къ Аристиппу.

Отдѣльныя даты этого періода его жизни, о которомъ источники повѣствуютъ отнюдь неодинаково, твердо установлены *Целлеромъ* (II⁴, 402 и сл.). И весьма вѣроятно, что «скитальческіе годы» Платона не продолжались безъ перерыва отъ смерти Сократа до неудачи философа въ Сиракузахъ; не менѣе вѣроятно и то, что въ этотъ промежутокъ времени онъ уже началъ въ Аѳинахъ свою учительскую дѣятельность, правда, въ болѣе тѣсномъ кружкѣ, не имѣвшемъ еще законченной организаціи Академія. Его литературная дѣятельность за этотъ промежутокъ времени (395—391) преисполнена одной руководящей мыслью—защитить отъ софистики, процвѣтающей въ то время, болѣе чѣмъ когда-либо, ученіе Сократа въ томъ видѣ, какъ его Платонъ усвоилъ и уже началъ развивать дальше. Нерѣшеннымъ остается вопросъ, по политическимъ-ли причинамъ [1]) оставилъ Платонъ вторично свою родину во время коринѳской войны, когда въ Аѳинахъ опять господствовала демократія. Вѣроятно, онъ уже тогда при сиракузскомъ дворѣ, можетъ быть, въ союзѣ съ пиѳагорейцами, пытался осуществить свои политическіе принципы посредствомъ вліянія на тирана, такъ какъ трудно объяснить обращеніе съ нимъ Діонисія (который угрожалъ, кажется, даже и его жизни) только тѣмъ, что онъ считалъ неудобной платоновскую свободу рѣчи въ вопросахъ этики; напротивъ, это совершенно понятно, если Платонъ замѣшался въ политику.

Учительская дѣятельность Платона сначала, конечно, была ведена совершенно по сократовскому методу: это были разговоры, имѣющіе цѣлью образованіе понятій, это было исканіе истины совокупными усиліями. Но по мѣрѣ того, какъ развивались его собственные взгляды, а школьная организація становилась все замкнутѣе, дѣятельность Платона дѣлалась болѣе поучающей и принимала все болѣе и болѣе характеръ лекцій. Это можно прослѣдить и въ порядкѣ діалоговъ, въ которыхъ участіе собесѣдника становится послѣдовательно все слабѣе и все незначительнѣе. Лекціи Платона были позже изданы Аристотелемъ и другими его учениками.

Только два раза Платонъ отрывался отъ своей учительской дѣятельности въ Академіи, наполнявшей всю вторую половину его жизни, и то оба раза побуждаемый надеждой на осуществленіе своихъ политическихъ идеаловъ: именно, послѣ смерти Діонисія Старшаго онъ пытался въ союзѣ съ Діономъ повліять на Діонисія Младшаго. Но уже при первой попыткѣ въ 367 году онъ не имѣлъ успѣха; а третье сицилійское (въ 361 г.) путешествіе, цѣлью котораго было, главнымъ образомъ, примиреніе Діона съ тираномъ, подвергло самого его серьезной опасности; философа спасло, повидимому, только энергичное заступничество пиѳагорейцевъ, которые, съ Архитомъ во главѣ, были представителями тарентинскаго могущества.

Платонъ умеръ въ 347 г., 80 лѣтъ отъ роду, почитаемый

---

[1]) Что около этого времени общественное вниманіе опять обратилось на сократовцевъ, видно изъ обличительной статьи, направленной противъ Сократа и изданной риторомъ Поликратомъ. Ср. Diog. Laert. II, 39.

современниками и прославляемый послѣдующими вѣками, какъ герой. Безъ сомнѣнія, это былъ совершеннѣйшій грекъ и великій человѣкъ. Подобно тому, какъ онъ соединялъ въ себѣ всѣ преимущества физическаго развитія съ умственной и нравственной силой, онъ облагородилъ и прекрасную жизнь греческаго міра, придавъ ей глубину духовнаго бытія, что на тысячелѣтія упрочило его значеніе въ исторіи человѣческаго міросозерцанія.

Политическій характеръ втораго и третьяго путешествія Платона въ Сицилію—внѣ всякаго сомнѣнія, хотя это, конечно, не мѣшало ему преслѣдовать (посредствомъ общенія съ пиѳагорейцами) и свои философскіе интересы. Во всякомъ случаѣ «ученіе о числахъ» оказывало все возраставшее и отчасти неблагопріятное вліяніе на развитіе его философскаго мышленія, въ то время какъ, съ другой стороны, пиѳагорейцы испытывали благотворное дѣйствіе его духа: ср. § 38.

Свидѣтельства древнихъ о продолжительности жизни и о смерти философа мало чѣмъ разнятся между собой, и ихъ всѣ можно объединить въ предположеніи, что онъ умеръ въ серединѣ 347 года. Передаютъ, что смерть застигла его во время одного свадебнаго обѣда; свидѣтельство Цицерона—«scribens est mortuus»—вѣроятно, означаетъ, что Платонъ до самой своей смерти писалъ и отдѣлывалъ свои произведенія. Подозрѣнія относительно его личнаго характера возникли въ позднѣйшей литературѣ, благодаря непріязненности школьной полемики; они опровергаются тѣмъ почтеніемъ, съ которымъ говоритъ о немъ Аристотель, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ его по существу опровергаетъ. Во всякомъ случаѣ нельзя отрицать, что въ послѣднее время, когда Аристотель пошелъ своей дорогой, а Платонъ погрузился въ пиѳагорейскую мистику, короткость между ними ослабла и уступила мѣсто легкимъ несогласіямъ.

Наиболѣе вѣрное понятіе о личности Платона даютъ намъ его *произведенія*. Они показываютъ, что ихъ авторъ осуществлялъ жизненный идеалъ Сократа: научное изслѣдованіе сполна проникнуто серьезностью нравственнаго стремленія, которое должно осуществиться въ первомъ. Наряду съ этимъ, въ просвѣтленной красотѣ ихъ композиціи и въ законченной тонкости ихъ языка виденъ художникъ, который, стоя на высотѣ развитія своего времени, облекаетъ современныя ему идеи въ форму, далеко ихъ превосходящую. Они представляютъ собой (за исключеніемъ Апологіи) діалоги, гдѣ въ громадномъ большинствѣ случаевъ главнымъ руководителемъ бесѣдъ является Сократъ; ему же предоставляется и заключительное слово (гдѣ дѣло доходитъ до послѣдняго). По своему содержанію только самая малая часть изъ нихъ можетъ быть отнесена къ опредѣ-

ленному отдѣлу философскихъ изысканій, скорѣе почти всегда, исходя изъ основной задачи, завязываются и продолжаются нити по всѣмъ направленіямъ. Поэтому его діалоги не представляютъ изъ себя ученыхъ трактатовъ, но являются художественными произведеніями, въ которыхъ научныя происшествія передаются въ идеализированной формѣ. Этотъ эстетическій характеръ ихъ проявляется особенно въ миѳахъ, гдѣ Платонъ (чаще всего въ началѣ или въ концѣ изслѣдованія) пользуется формой повѣствованія для поэтическаго представленія того, чего онъ не можетъ или не хочетъ развить въ понятіяхъ.

Подъ «происшествіями» въ діалогахъ Платона надо понимать не собранія лицъ, которыми поэтъ-философъ воспользовался, или которыя онъ выдумалъ для внѣшней сценичности своихъ произведеній, а скорѣе научныя собесѣдованія, предпринимаемыя имъ самимъ въ кругу своихъ болѣе зрѣлыхъ друзей [1]). Этотъ характеръ—нѣкоторымъ образомъ эстетическаго конспекта дѣйствительно бывшихъ словопреній — имѣютъ даже такіе діалоги, какъ Парменидъ, принадлежность которыхъ самому Платону въ высшей степени сомнительна, хотя тѣмъ не менѣе они, очевидно, принадлежатъ платоновскому кружку. Бывшая въ дѣйствительности бесѣда идеализировалась и получала свою обычную форму, влагаясь въ уста Сократу или какому-нибудь другому лицу, иногда уже умершему. При этомъ поэтическое искусство Платона выказывалось не только въ выборѣ и въ отдѣлкѣ, согласно требованіямъ вымысла, тѣхъ случаевъ, при которыхъ, будто бы, эти бесѣды имѣли мѣсто, но и въ пластической характеристикѣ представителей отдѣльныхъ ученій, причемъ онъ часто прибѣгалъ къ сильному средству—къ скрытой насмѣшкѣ; выказывалось это искусство также и въ тонкомъ развитіи разговора, который принималъ видъ какъ бы драматическаго дѣйствія. Многочисленные намеки, изъ которыхъ только ничтожная часть намъ понятна, задѣвали при этомъ дѣйствующихъ въ діалогахъ историческихъ лицъ, а отчасти, можетъ быть, и товарищей Платона.

Въ несомнѣнно подлинныхъ діалогахъ Платонъ приписываетъ свои воззрѣнія Сократу; исключеніе составляютъ только позднѣйшіе: Тимей, Критій, а также Законы (Νόμοι). Въ первыхъ двухъ — исключеніе это зависитъ отъ того, что предметъ ихъ миѳическое, а не дѣйствительное знаніе, въ «Законахъ» же въ этомъ исключеніи сказывается сознаніе главою школы своего собственнаго авторитета.—Вообще можно замѣтить, что драматическая сценичность, болѣе простая и безъискусственная въ первыхъ діалогахъ, получаетъ полное развитіе въ произведеніяхъ ἀκμή (расцвѣта) его дѣятельности, а въ Филебѣ и другихъ, болѣе позднихъ, спускается опять до схематическаго образа изложенія.—Разговоры передаются или непосредственно, какъ обра-

---

[1]) Что, конечно происходило и позже, когда въ Академіи уже началось систематическое обученіе и упражненіе, матеріаломъ которому могли служить добытыя дѣленія и опредѣленія.

щенія и отвѣты на нихъ, или же въ видѣ пересказа, причемъ часто главный діалогъ вставляется въ другой. Хотя и замѣчается, что болѣе ранніе діалоги составлены по второму пріему, а позднѣйшіе по первому, но во всякомъ случаѣ это обстоятельство не можетъ служить вѣрнымъ признакомъ для опредѣленія порядка ихъ написанія [1]).

Свидѣтельство древнихъ о томъ, что Платонъ раздѣлилъ философію на діалектику, физику и этику [2]), можетъ относиться только къ его учительской дѣятельности въ Академіи, въ діалогахъ же оно не находитъ себѣ ни прямаго, ни косвеннаго подтвержденія: въ нихъ переплетены начала — гносеологическое, метафизическое, этическое и отчасти физическое и притомъ такъ тѣсно, что хотя иногда кой-гдѣ и преобладаетъ то или другое (такъ напр., въ Теэтетѣ гносеологическое, а въ Государствѣ этико-политическое), но во всякомъ случаѣ никогда не встрѣчается сознательнаго разграниченія этихъ началъ, что и подходитъ къ характеру литературной дѣятельности Платона, болѣе поэтической, чѣмъ научной.

О платоновскихъ миѳахъ см. главнымъ образомъ *Deuschle* (Hanau 1854) и *Volquardsen* (Schleswig 1871); объ общемъ характерѣ литературной дѣятельности Платона *E. Heitz* (O. Müller's Litteraturgeschichte II, 2, 148—235).

Нѣтъ никакого основанія предполагать, чтобы какое-нибудь сочиненіе философа было утрачено; напротивъ того, дошедшій до насъ сборникъ содержитъ въ себѣ много несомнѣнно подложнаго и спорнаго. Безпорно подлинными должны считаться: Апологія, Критонъ, Протагоръ, Горгій, Кратилъ, Менонъ, Теэтетъ, Фэдръ, Пиръ, Фэдонъ, Государство, Тимей, а также Филебъ и Законы; несомнѣнно подложными—Алкивіадъ II, Соперники, Демодоръ, Аксіохъ, Эпиномисъ, Эриксіасъ, Гиппархъ, Клитофонтъ, Миносъ, Сизифъ, Теагъ и небольшіе опыты περὶ δικαίου (о справедливомъ) и περὶ ἀρετῆς (о добродѣтели). Изъ сомнительныхъ наиболѣе важны Парменидъ, Софистъ и Политикъ. Критеріемъ подлинности прежде всего могутъ считаться свидѣтельства Аристотеля, который иногда цитируетъ діалоги, приводя и имя автора, и ихъ заглавіе, въ нѣкоторыхъ же случаяхъ что-нибудь одно, а иногда безъ яснаго указанія, чтобы онъ цитировалъ именно Платона. Составивъ такимъ образомъ списокъ подлинныхъ сочиненій, слѣдующія опредѣляютъ уже частью по ясному свидѣтельству самого Платона, частью по ихъ содержанію и формѣ.

---

[1]) Въ Theaetet'ѣ примѣняется, даже мотивируется новый пріемъ (143 b, c), тѣмъ не менѣе достовѣрно болѣе поздній Phaed. и, вѣроятно, болѣе поздній Sympos. возвращаются къ старому.

[2]) Cic. Acad, I, 5, 19. Ср. однако Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

Вопросъ о послѣдовательномъ порядкѣ и о связи между собой платоновскихъ сочиненій не менѣе важенъ, какъ и вопросъ объ ихъ подлинности.—Въ этомъ отношеніи главное противорѣчіе представляютъ взгляды систематическій и историческій*); одни (Schleiermacher, Munk) видятъ въ совокупности платоновскихъ сочиненій распредѣленную по заранѣе обдуманному плану систему, расчлененную въ зависимости отъ идеи цѣлаго; другіе же (K. F. Hermann, Grote) каждый діалогъ разсматриваютъ, какъ выраженіе извѣстнаго періода развитія философа **). Въ пользу послѣдняго мнѣнія говорятъ, помимо общихъ соображеній, еще и многочисленныя разногласія въ обоснованіи, развитіи и примѣненіи основной мысли, проведенія которой по всѣмъ діалогамъ, все-таки, нельзя отрицать.

Относительно того и другаго вопроса corpus Platonicum представляетъ труднѣйшую, а во многихъ частностяхъ, и неразрѣшимую задачу науки древности, хотя съ теченіемъ времени насчетъ главныхъ положеній и установилось извѣстное соглашеніе, простирающееся, впрочемъ, не особенно далеко.

Сочиненія Платона были изданы въ древности Аристофаномъ изъ Византіи, подраздѣлившимъ часть ихъ на трилогіи, и Тразилломъ, который раздѣлилъ ихъ всѣ на тетралогіи. Въ эпоху Возрожденія они были переведены Marsilius'омъ Ficinus преимущественно на латинскій языкъ, а также напечатаны въ оригиналѣ (Venedig 1513). Дальнѣйшія изданія были: изданіе Stephanus'а (Paris 1578), по которому и цитируютъ Платона, затѣмъ — Zweibrücker (1781 и сл.), Imman. Bekker (Berlin 1816 и сл.), Stallbaum (Leipzig 1821 и сл., 1850), Baiter, Orelli и Winkelmann (Zürich 1839), K. Fr. Hermann (Leipzig Teubner 1851 и сл.), Schneider и Hirschig (Paris, Didot 1846 и сл.), M. Schanz (Leipzig 1875 и сл.).

Переводы съ введеніями: Schleiermacher (Berlin 1804 и сл.), Müller und Steinhart (Leipzig 1850 и сл.), V. Cousin (Paris 1825 и сл.), B. Jowett (Oxford 1871), R. Bonghi und E. Ferrai (Padova 1873 и сл.).

Überweg-Heinze (I[8] 138 и сл.) даетъ самое полное и точное обозрѣніе обширной литературы объ отдѣльныхъ діалогахъ, которую невозможно привести здѣсь цѣликомъ. Главнѣйшія сочиненія: *Jos. Socher*, Über Platon's Schriften (München 1820)—*Ed. Zeller* (Plat. Studien, Tübingen 1839).—*Fr. Susemihl*, Prodromus plat. Forschungen (Göttingen 1852). Entwicklung der plat. Philos. (Leipzig 1855—60).—*F. Suckow*, Die wissensch. und künstlerische Form der pl. Schr. (Berlin 1855).—*E. Munk*, Die natürliche Ordnung der plat. Schr. (Berlin 1856).—*H. Bonitz*, Platonische Studien (3. Aufl., Berlin 1886 и сл.)—*Fr. Überweg*, Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge

*) Эти взгляды называются также методическимъ и генетическимъ. А. В.

**) Это генетическій взглядъ, а первый методическій. А. В.

pl. Schr. (Wien 1861). — *K. Schaarschmidt*, Die sammlung der plat. Schr. (Bonn 1866).—G. *Teichmüller*, Die plat. Frage (Gotha 1876). Über die Reihenfolge der platon. Dialoge (Leipzig 1879). Litterar. Fehden im 4. Jahrh. vor Chr. Geb. (Breslau 1881 и сл.)—*A. Krohn*, Die plat. Frage (Halle 1878 и сл.) — *W. Dittenberger* (im Hermes 1881). — *H. Siebeck* (in Jahrh. f. kl. Philol. 1885).—*M. Schanz* (Hermes 1886.).—*Th. Gomperz*, Zur Zeitfolge pl. Schriften (Wien 1887).—*E. Pfleiderer*, Zur Lösung der platonischen Frage (Freiburg 1888). — *Jackson*, Plato's later theory of ideas (Journ. of. Philol. 1881—86).—*F. Dümmler*, Akademika (Giessen 1889).

Принимая въ соображеніе всѣ эти различныя обстоятельства [1]), сочиненія Платона можно раздѣлить, приблизительно, на слѣдующія группы:

1) Юношескія произведенія. Они написаны подъ преобладающимъ вліяніемъ Сократа, частью еще при жизни послѣдняго, частью же непосредственно послѣ его смерти (въ Мегарѣ). Сюда относятся: Лисидъ и Лахетъ, далѣе Хармидъ, Гиппій Меньшій и Алкивіадъ I, если только они подлинны, а также Апологія и оба апологетическихъ діалога—Критонъ и Эвтифронъ.

Лисидъ о дружбѣ и Лахетъ о мужествѣ—чисто сократовскаго содержанія, также и Гиппій Меньшій, подлинность котораго, какъ кажется, удостовѣряется свидѣтельствомъ Аристотеля (Met. V, 29, 1025 a, 6); въ немъ проводится параллель между Ахиллесомъ и Одиссеемъ съ точки зрѣнія добродѣтели, основанной на знаніи. Сомнительна подлинность Хармида, трактующаго объ осмотрительности, а также неискусно составленнаго, не отличающагося связностью, Алкивіада I.—Апологію и Критона (о повиновеніи Сократа законамъ) относятъ обыкновенно ко времени, непосредственно слѣдующему за смертью Сократа. Къ нимъ присоединяется Эвтифронъ о благочестіи, тоже съ апологетическимъ отпечаткомъ, такъ какъ въ немъ доказывается, что истинное благочестіе было добродѣтелью Сократа, и тѣмъ опровергается обвиненіе его въ нечестивости. Но относительно этихъ трехъ діалоговъ остается не опровергнутымъ также и то мнѣніе, что они возникли не ранѣе середины девятидесятыхъ годовъ, во время пребыванія Платона въ Аѳинахъ, и служили отвѣтами на возобновленныя въ то время нападки на память Сократа [2]).

2) Сочиненія, направленныя противъ софистики, въ которыхъ наряду съ критикой послѣдней встрѣчаются уже указанія на собственное ученіе философа. Они, вѣроятно, написаны (или же начаты) въ Аѳинахъ между египетскимъ и сицилій-

[1]) Къ которымъ въ послѣднее время стали присоединять, впрочемъ съ весьма ничтожнымъ успѣхомъ, и наблюденія надъ языкомъ.

[2]) Ср. стр. 149, примѣч. Съ этимъ согласно и то обстоятельство, что многіе изъ діалоговъ, которые должны быть по другимъ причинамъ отнесены къ этому же времени (Gorg. Men. Theaet.), содержатъ въ себѣ намеки на процессъ Сократа.

скимъ путешествіями философа. Это—Протагоръ, Горгій, Эвтидемъ, Кратилъ, Менонъ и Теэтетъ. Къ этому же періоду, вѣроятно, можно отнести и первую книгу Государства—діалогъ о справедливости.

Эти діалоги (за исключеніемъ Менона) всѣ полемическаго характера и не даютъ общихъ положительныхъ выводовъ. Они представляютъ какъ бы сомкнутую фалангу противъ софистики и послѣдовательно показываютъ ея ложность и недостаточность: въ Протагорѣ это достигается изслѣдованіемъ о возможности изученія добродѣтели, что хотя и допускается софистикой, но невозможно по ея принципамъ; въ Горгіи—критикой софистической риторики, въ противоположность которой восхваляется истинное философское образованіе, какъ необходимое условіе для правильной политической дѣятельности; въ Эвтидемѣ язвительно осмѣивается эристика, а въ Кратилѣ—попытки философскаго словопроизводства современныхъ софистовъ; наконецъ, въ Теэтетѣ встрѣчаемъ критику теоріи познанія различныхъ софистическихъ школъ.

Рядъ этихъ діалоговъ начинается Протагоромъ, образцовымъ произведеніемъ тонкой ироніи, наиболѣе драматически-оживленнымъ изъ всѣхъ. Слѣдуетъ-ли непосредственно за нимъ Горгій, это подлежитъ сомнѣнію, особенно принимая во вниманіе большую разницу въ ихъ духѣ вообще; хотя, конечно, художникъ Платонъ могъ принять въ своемъ второмъ діалогѣ, гдѣ онъ высказывается гораздо болѣе положительно, и болѣе серьезный тонъ, а также изложить свой философско-политическій идеалъ жизни болѣе торжественнымъ образомъ. Къ Протагору примыкаютъ Эвтидемъ и Кратилъ, въ которыхъ иронія доходитъ до задорной каррикатуры, вслѣдствіе чего ихъ, можетъ быть, и слѣдуетъ помѣстить раньше Горгія.

Сюда же можно было бы отнести, въ случаѣ его подлинности, и Гиппія Большаго, заключающаго въ себѣ критику на софистическое искусство Г., но вѣроятнѣе, что онъ написанъ какимъ-нибудь слушателемъ, знакомымъ въ общемъ съ ученіемъ Платона.

Опроверженіе софистики и, именно, ея натуралистической теоріи о государствѣ составляетъ содержаніе діалога о справедливости, теперь первой книги Государства; возможно, что онъ былъ ея первымъ выпускомъ (*Gellius*, Noct. Att. XIV, 3, 3); можетъ быть даже, онъ служилъ отвѣтомъ на діалогъ—Клейтофонъ, позорящій дѣятельность Сократа. По духу онъ походитъ на сочиненія этого періода, чего нельзя сказать о главныхъ частяхъ этого произведенія. Также и первая половина второй книги Государства (до 366 с.); представляетъ какъ бы подражаніе софистической рѣчи «Похвала несправедливости».

Въ Менонѣ ученіе Платона о познаніи впервые излагается положительно, хотя содержаніе развивается и поясняется при помощи математическихъ примѣровъ лишь какъ бы намеками. Отголоски пиѳагорейскаго ученія, встрѣчающіеся въ немъ, какъ и въ Горгіи, не дѣлаютъ необходимымъ отнесеніе этого діалога ко времени, слѣдовавшему за первымъ италійскимъ путешествіемъ.

Замѣчательно, что такъ скоро послѣ юношескаго воодушевленія, съ которымъ въ Горгіи провозглашается призваніе философа быть правителемъ госу-

дарства, въ Теэтетѣ рекомендуется пессимистическое удаленіе отъ суетъ общественной жизни (174 и сл.)[1]; но для объясненія этого достаточно предположить, что Платонъ началъ Теэтета еще въ Аѳинахъ (въ пользу этого свидѣтельствуетъ ссылка на рану Теэтета, полученную имъ въ одномъ сраженіи во время коринѳской войны, и т. д.), а кончилъ только во время или послѣ путешествія; вслѣдствіе перенесенныхъ имъ испытаній во время послѣдняго появились и нападки на тирана и на его ловкаго свѣтскаго льстеца (Аристиппа?). Можетъ быть, въ связи съ этимъ находится и измѣненіе формы (ср. стр. 152, прим. 1-ое), которое въ всякомъ случаѣ вынуждаетъ насъ поставить этотъ діалогъ послѣднимъ въ ряду только что перечисленныхъ.

3) Произведенія, относящіяся къ расцвѣту его учительской дѣятельности: Фэдръ, Пиръ и основная часть Государства; къ этому же времени, вѣроятно, относится возникновеніе діалоговъ: Парменида, Софиста и Политика, вышедшихъ, во всякомъ случаѣ, изъ платоновскаго кружка.

Фэдръ долженъ разсматриваться какъ вступительная программа Платона для его учительской дѣятельности въ Академіи (около 386 г.). Въ философскомъ отношеніи это—миѳическое изображеніе основной мысли этого періода: теорій о двухъ мірахъ (см. ниже § 35) и о тройномъ дѣленіи души (§ 36). Въ спорѣ между Лисіемъ и Исократомъ, Платонъ склоняется на сторону послѣдняго, но при этомъ объявляетъ (276) о своемъ предпочтеніи живой рѣчи передъ письменной. Если съ этого времени онъ, отрекаясь отъ литературной дѣятельности, всѣ свои силы направилъ на устное преподаваніе, то понятно, что въ послѣдующія два десятилѣтія онъ, какъ кажется, не издалъ ни одного своего произведенія.

Впервые лишь почти непосредственно за Фэдромъ духъ ученія Платона нашелъ себѣ полное выраженіе «въ эротическихъ рѣчахъ» Пира (385 или 384). Это—самое выдающееся изъ всѣхъ его художественныхъ произведеній и представляетъ во всѣхъ отношеніяхъ ἀκμή (расцвѣтъ дѣятельности) философа. По тонкости композиціи и по характеристикѣ отдѣльныхъ лицъ, проведенной даже до детальныхъ особенностей рѣчи каждаго изъ нихъ, съ нимъ не можетъ сравниться никакое другое произведеніе; въ немъ, на основаніи еще только намѣченнаго въ Фэдрѣ, а здѣсь уже вполнѣ раскрытаго міровоззрѣнія, описывается ἔρως (любовь), какъ живая связь платоновскаго товарищества[2]).

---

[1]) Но переносить его по этому поводу, какъ это дѣлалъ *Th. Bergk* (Fünf Abh. z. Gesch. d. gr. Philos. u. Astron., Berlin 1883), въ 4-е десятилѣтіе четвертаго столѣтія не годится по причинѣ его содержанія.

[2]) Выраженіе этихъ мыслей настолько необходимо должно было послѣдовать при дальнѣйшемъ развитіи платоновской философіи, что является совершенно излишнимъ искать побужденія къ этому въ появленіи сочиненія Ксенофонта; этотъ же послѣдній, съ своей стороны, не имѣлъ ни малѣйшаго повода обрабатывать наряду съ Memorab. «эротическія рѣчи», какъ одно изъ своихъ произведеній, а между тѣмъ очевидно, что они составляютъ у него отдѣльное сочиненіе. Гораздо болѣе вѣроятнымъ является предположеніе, что послѣ того, какъ Платонъ въ своемъ родѣ идеализировалъ знаменитую попойку (такъ какъ, очевидно, здѣсь въ основѣ лежитъ историческій фактъ), Ксенофонтъ счелъ себя вынужденнымъ (по собственному убѣжденію)

Въ томъ же направленіи, какъ и эти оба произведенія, написанъ Менексенъ; повидимому, онъ не принадлежитъ Платону, а представляетъ ученическую работу, въ концѣ которой нѣсколько заносчиво напирается на то, что у Аспазіи еще много такихъ прекрасныхъ рѣчей, какъ и изложенная здѣсь надгробная.

Въ продолженіи слѣдующаго за этимъ литературнаго молчанія Платонъ, вѣроятно, продолжалъ работать надъ своимъ главнымъ произведеніемъ, которое между всѣми его сочиненіями представляетъ наитруднѣйшую задачу, именно—надъ Государствомъ. Въ томъ видѣ, какъ оно дошло до насъ, оно, не смотря на тонкія, переходящія часто за предѣлы его, отношенія, обратныя ссылки, предварительныя толкованія, лишено художественнаго и логическаго единства, и всѣ попытки найти въ немъ это единство не достигаютъ своей цѣли. Діалогъ о справедливости не заключаетъ въ себѣ никакихъ окончательныхъ выводовъ и составляетъ (по нынѣ принятому раздѣленію, заимствованному, впрочемъ, уже изъ глубокой древности) первую книгу; къ нему примыкаетъ, послѣ въ нѣкоторомъ родѣ софистической рѣчи (см. выше), ведущееся также и между новыми лицами разсужденіе объ идеальномъ государствѣ и о необходимомъ для его учрежденія воспитаніи, посредствомъ чего немедленно должно быть достигнуто осуществленіе идеала справедливости. Помимо того, что обѣ эти совершенно самостоятельныя части связаны между собою только внѣшнимъ образомъ, во второй изъ нихъ (книги 2—10) далеко не вездѣ соблюдается непрерывное развитіе мысли. Такъ напр., возобновленныя нападки на поэтовъ въ началѣ 10-ой книги (595 и сл.) нарушаютъ прямой ходъ доказательства, что справедливый (въ платоновскомъ смыслѣ) есть самый счастливый и въ земной (книга 9-ая, вторая половина; 588 и сл.), и въ загробной (книга 10-ая, 2-я половина; 608 с. и сл.) жизни. Замѣчательно также и то обстоятельство, что въ то время, какъ ученіе объ идеальномъ государствѣ и о необходимомъ для него воспитаніи изложено совершенно въ духѣ воззрѣній Фэдра и Пира, тутъ же есть мѣсто (около 487—587), въ которомъ ученіе объ идеяхъ, какъ о высшемъ содержаніи этого воспитанія, не только излагается въ духѣ взглядовъ, начинающихъ проявляться въ Фэдонѣ и ясно выразившихся въ Филебѣ, но и содержитъ въ себѣ подробное развитіе различныхъ метафизическихъ ученій того послѣдующаго періода, къ которому относятся эти два сочиненія. Вслѣдствіе всего этого и еще по другимъ соображеніямъ, приводить которыя здѣсь не мѣсто, въ Государствѣ надо различать три слоя: 1) рано составленный діалогъ о справедливости (прежде всего I книга и прибавленіе 357—367), 2) проектъ идеальнаго государства, какъ осуществленіе идеала справедливости, составленный во время учительской дѣятельности, слѣдовавшей за написаніемъ Фэдра и Пира (II—V книги и весь конецъ 12 главы IX книги); 3) ученіе объ идеѣ блага, относящееся ко времени написанія Фэдона и Филеба и критика

дать ей болѣе фактическое изображеніе и указать именно на вполнѣ твердые взгляды, которые были развиты Сократомъ касательно половыхъ отношеній. Къ этимъ фактическимъ доводамъ присоединяются еще грамматическіе (Dittenberger) и историческіе; всѣ они дѣлаютъ болѣе вѣроятнымъ старшинство платоновскаго Symposion'а предъ ксенофонтовскимъ, а не обратное. Ср. однако *A. Hug* (Philol. 1852) и *Rettig* (X's Gastmahl, Griechisch u. de tsch, Leipzig 1881).

государственныхъ учрежденій (487—587). Впослѣдствіи старѣющійся Платонъ пробовалъ соединить въ одно эти три части, причемъ болѣе раннія, конечно, подверглись при этомъ переработкѣ, но ему не удалось достичь ихъ полнаго органическаго слiянія. Если принять такое послѣдовательное возникновеніе цѣлаго, то тогда проще всего объясняются эти (встрѣчающіяся снова внутри столь различныхъ главныхъ частей) вставки полемическаго оправданія, какъ отвѣты на возраженія, которыя тѣмъ временемъ могли быть сдѣланы автору или устно, или письменно.

При разработкѣ ученія объ идеяхъ въ Академіи обнаруживались и затрудненія въ его проведеніи; какъ выраженіе этихъ затрудненій появились діалоги Парменидъ и Софистъ. Въ первомъ посредствомъ діалектики, явно заимствовавшей свои формальные и фактическіе доводы у элейцевъ, разбирается ученіе объ идеяхъ, но безъ положительнаго результата. Тонъ этого произведенія, принижающій предметъ своей критики, и та юношеская незрѣлая роль, которую въ немъ играетъ Сократъ-Платонъ, не позволяютъ намъ разсматривать этотъ діалогъ, какъ критику Платона на самого себя. Поэтому скорѣе можно предположить, что онъ составленъ однимъ изъ болѣе старыхъ участниковъ платоновскаго кружка, бывшаго приверженца элейзирующей софистики, который и рѣшающее слово предоставилъ въ немъ не Сократу, а Пармениду; и весь діалогъ носитъ совершенно элейскій характеръ безплодной діалектики [1]).

Труднѣе рѣшить вопросъ о подлинности Софиста и Политика. Что оба они имѣютъ одного и того же автора, это видно по ихъ формѣ: съ одной стороны, въ обоихъ ведетъ разговоръ не Сократъ (какъ и въ Парменидѣ), а элейскій гость, съ другой стороны, оба они отличаются той педантической а подчасъ и нелѣпой схематизаціей, съ которой должно чрезъ послѣдовательное дихотомическое дѣленіе раскрываться понятіе софиста и политика. Поэтому невозможно одинъ діалогъ приписывать Платону, а другой считать подложнымъ, какъ это пытался сдѣлать Suckow: они или оба подложны, или оба подлинны. На основаніи ихъ внѣшней формы, несвойственной Платону, пожалуй, можно еще было бы заподозрить философа въ желаніи поглумиться; но содержаніе этихъ діалоговъ не даетъ мѣста подобному подозрѣнію. Заключающаяся въ Софистѣ (ср. стр. 116) критика ученія объ идеяхъ еще могла бы разсматриваться какъ критика Платона на самого себя, хотя и противъ этого говорятъ вѣскія основанія; но направленіе, въ которомъ онъ пытается разрѣшить открываемыя затрудненія, не платоновское [2]). Равнымъ образомъ хотя Политикъ и содержитъ въ себѣ многіе взгляды, согласные съ политическими убѣжденіями философа, но невѣроятно, чтобы онъ обсуждалъ этотъ предметъ наряду съ Государствомъ еще и въ другомъ сочиненіи, тѣмъ

---

[1]) Если въ Phileb. 14 c. и встрѣчаются указаніе на его связь съ діалогомъ Parmenid., то та высокомѣрная манера, съ которой тамъ отвергаются разсужденія о ἕν и πολλά (объ единомъ и многомъ), можетъ скорѣе служить поводомъ къ тому, чтобы разсматривать Parmen. какъ отклоненную въ Phileb. полемику, чѣмъ считать, подобно *Ueberweg*'у (I[7], 151), оба эти діалога неразрывно связанными между собой.

[2]) Въ одномъ мѣстѣ Phaed. 100 d. Платонъ объявляетъ задачу Sophis. (а также и Parmen.) не имѣющей значенія для установки самого ученія объ идеяхъ.

болѣе, что это послѣднее въ главныхъ пунктахъ содержитъ ученія, значительно отличающіяся отъ платоновскихъ. Итакъ, вѣскія причины заставляютъ насъ предполагать авторомъ этихъ двухъ діалоговъ какого-нибудь слушателя Академіи, стоящаго близко къ элейцамъ [1]). И замѣчательно, что уклоненіе этихъ діалоговъ отъ платоновскаго ученія произошло именно въ сторону метафизики и политики Аристотеля [2]), вступившаго въ Академію въ 367 году.

Вѣроятно, около этого времени возникъ діалогъ Іонъ, который хотя и высказываетъ платоновскія мысли, когда разграничиваетъ поэзію и философію, но все же не можетъ быть приписанъ главѣ школы.

4) Главныя сочиненія о телеологическомъ идеализмѣ, относящіяся ко времени, непосредственно примыкающему къ третьему сицилійскому путешествію—до него и послѣ него: Фэдонъ, Филебъ, сотвѣтствующая часть Государства (487 и сл.), какъ дополненіе къ этому, отрывокъ изъ Критія и Тимей.

Характерная особенность этого періода—присоединеніе анаксагоровскихъ и пиѳагорейскихъ элементовъ къ ученію объ идеяхъ; главное понятіе этого періода—идея блага. Присоединеніе вышеупомянутыхъ элементовъ совершается въ Фэдонѣ, который написанъ, вѣроятно, незадолго до третьяго сицилійскаго путешествія и, въ виду опасностей, ожидавшихъ Платона, получилъ характеръ завѣщанія школѣ. Какъ замѣчательный pendant къ Пиру, описываетъ онъ умирающаго мудреца, проповѣдующаго безсмертіе.

Послѣ путешествія философъ, повидимому [3]), достигъ высшаго пункта своей метафизики въ изслѣдованіяхъ объ идеѣ блага, носящихъ названіе Филебъ. Всѣ высказанныя тамъ мысли [4]) встрѣчаются снова въ менѣе отвлеченной формѣ въ томъ среднемъ отдѣлѣ Государства [5]), которой мы выше назвали его третьимъ [6]) слоемъ (487—587). Съ внѣшней обстановкой Государства, оконченнаго, вѣроятно, около этого времени, Платонъ связалъ внѣшнимъ образомъ неоконченный очеркъ философіи исторіи — Критія и свое (миѳическое) ученіе о природѣ—Тимея.

[1]) Который, можетъ быть, умеръ ранѣе написанія имъ третьяго діалога (φιλόσοφος—философъ) или же какънибудь иначе не выполнилъ этого намѣренія. То обстоятельство, что трилогія по своей внѣшней обстановкѣ (которая, впрочемъ, бѣдна фантазіей) примыкаетъ къ концу Theaetet'а, не можетъ рѣшать дѣла въ пользу авторскихъ правъ на нее со стороны Платона.

[2]) Упоминаніе объ этихъ двухъ діалогахъ, въ томъ видѣ, какъ оно сдѣлано, я не могу признать доказательствомъ ихъ подлинности, несмотря на доводы *Zeller*'а (II[4] 457 и сл.).

[3]) Новое направленіе, которое отчасти овладѣло философомъ, высказывается особенно въ томъ, что въ Phileb. выраженія ἔρως (любовь) и ἀνάμνησις (воспоминаніе) опять совершенно утрачиваютъ тотъ особенный смыслъ, который имъ былъ данъ въ предшествующихъ діалогахъ.

[4]) Между прочимъ и то толкованіе понятія объ удовольствіи, которое должно относиться къ Демокриту. Ср. стр. 130 и 144 прим. 1.

[5]) Въ немъ, однако, помѣщено множество педагогическихъ и политическихъ обсужденій, которыя могли и, вѣроятно, принадлежали болѣе раннему проекту идеальнаго государства. Подробностей обсуждать здѣсь нельзя.

[6]) Это вставочное мѣсто начинается изслѣдованіемъ, въ которомъ шагъ за шагомъ разсматриваются всѣ опыты, произведенные Платономъ въ Сиракузахъ съ молодымъ тираномъ.

5) «Законы», произведеніе старческаго возраста философа. Это—проектъ уже менѣе совершеннаго государства, и онъ относится къ тому времени, когда Платонъ въ своихъ λόγοι ἄγραπτοι (ненаписанныхъ ученіяхъ) совершенно слилъ свою теорію идей съ пиѳагорейской теоріей чиселъ; изложеніе, хотя все еще достойно удивленія, переходитъ здѣсь въ старческую мелочность. Нѣкоторыя мѣста этого произведенія, въ томъ видѣ, какъ оно дошло до насъ, несомнѣнно принадлежатъ Платону, даже если допустить, что рукопись эта была издана, уже по смерти философа, Филиппомъ Опунтскимъ. Этотъ же самый ученикъ сдѣлалъ извлеченіе изъ Законовъ, вошедшее въ составъ платоновскаго сборника подъ названіемъ—Эпиномисъ.

§ 35. Центръ платоновской философіи составляетъ то гносеологическо-метафизическое воззрѣніе, которое извѣстно подъ именемъ *ученія объ идеяхъ*. Корень этой геніальной концепціи лежитъ въ стремленіи Платона выйти за предѣлы протагоровскаго релативизма (значеніе котораго признается имъ только для чувственнаго міра и для его воспріятія) и достигнуть посредствомъ изслѣдованія понятій, которому училъ Сократъ, вѣрнаго и общеобязательнаго знанія объ истинной сущности вещей. Основнымъ же мотивомъ этого ученія служитъ *этическая потребность* достичь истинной добродѣтели посредствомъ истиннаго знанія: съ субъективной стороны исходную точку философскаго разсужденія [1]) составляетъ для Платона, какъ и для Сократа, убѣжденіе въ недостаточности обыкновенной добродѣтели, которая, покоясь на привычкѣ и на житейской разсудительности, не сознавая своихъ основаній, подвергнута измѣнчивости обычаевъ и мнѣній. Платонъ указываетъ софистикѣ [2]), что она со своимъ ученіемъ объ удовольствіи становится какъ разъ на эту точку зрѣнія толпы; причину же этого онъ видитъ именно въ томъ, что софистика отрекается отъ истиннаго знанія, а вслѣдствіе этого она не можетъ дать основанія для добродѣтели. Въ этомъ-то смыслѣ Платонъ [3]) энергично присоединяется къ воззрѣнію Протагора на значеніе познанія чувственныхъ воспріятій и основанныхъ на нихъ мнѣній; самымъ выразительнымъ образомъ подчеркиваетъ онъ ихъ относительность и неспособность открыть истинную сущность вещей. Но именно поэтому этическая потребность не можетъ удовольствоваться софистикой, и Платонъ усваиваетъ себѣ релативизмъ Протагора,

---

[1]) Главнымъ образомъ Men. 96 и сл. Срав. Phaed. 82 a и Respubl. въ различныхъ мѣстахъ.

[2]) Преимущественно въ Gorg.

[3]) Въ Theaetet'ѣ, въ которомъ критически разбираются всѣ точки зрѣнія софистическаго ученія о познаніи.

не для того, чтобы остановиться на немъ, а чтобы тѣмъ энергичнѣе преодолѣть его. Если существуетъ добродѣтель, то она должна основываться на другомъ познаніи, а не на томъ относительномъ, о которомъ только и ведетъ рѣчь софистика.

Путь къ этому другому познанію, сознающему свои основанія и независящему отъ всякой случайности воспріятія и мнѣнія, указанъ Сократомъ; это—познаніе посредствомъ понятій. Методическое выполненіе этого постулата названо Платономъ *діалектикой* [1]). Ея цѣль, съ одной стороны, разысканіе отдѣльныхъ понятій (συναγωγή), а съ другой—установленіе ихъ отношеній посредствомъ раздѣленія (διαίρεσις, τέμνειν). Для достиженія первой цѣли Платонъ употребляетъ въ главномъ индуктивный пріемъ своего учителя, дополняя его для провѣрки и для подтвержденія понятій гипотетическимъ разъясненіемъ. Разъясненіе это состоитъ въ томъ, чтобы вывести всѣ слѣдствія, вытекающія изъ установленнаго понятія, и провѣрить ихъ относительно ихъ согласія съ уже признаннымъ и дѣйствительнымъ [2]). Напротивъ того, раздѣленіе родовыхъ понятій составляетъ вполнѣ новое и совершенно сознательно введенное [3]) Платономъ методическое средство для обнаруженія логическихъ отношеній между понятіями; поэтому къ нему присоединяется и изслѣдованіе о соединимости или о несоединимости понятій, а чрезъ это и о принципахъ раздѣлительныхъ сужденій [4]). Такимъ образомъ, конечной цѣлью діалектики является логическая *система понятій*, построенная на основаніи отношеній соподчиненія и подчиненія [5]).

Herbart, De Plat. systematis fondamento, in W. W. XII. 61 и сл.—*S. Ribbing*, Genetische Darstellung von Platon's Ideenlehre (deutsch, Leipzig 1863—64). — *H. Cohen*, Die plat. Ideenlehre (Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. 1866). — *H. v. Stein*, Sieben Bücher zur Gesch. des Plat. (Gött. 1862—75, 3 Bde).—*A. Peipers*, Untersuchungen über das System Platons, 1 Bd. (Die Erkenntnislehre Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet untersucht, Leipzig 1874). Ontologia Platonica (Leipzig 1883).

[1]) Phaedr. 265 и сл. Resp. 511 и сл., тамъ же 533, Phileb. 16.

[2]) Men. 86, Phaed. 101, Resp. 534. Подобнымъ же образомъ высказывается и авторъ Parmenid., но потомъ онъ пользуется платоновскимъ принципомъ въ духѣ безрезультатной антиномистики элейскихъ софистовъ.

[3]) Phileb. 16.

[4]) Срав. особенно Phaed. 102 и сл.

[5]) Относительно формулировки этихъ методологическихъ опредѣленій діалоги: Parmen., Sophis. и Polit., съ ихъ удачными и логически мѣткими оборотами въ отдѣльныхъ частяхъ стоятъ совершенно на почвѣ платонизма; но примѣненіе къ дѣлу этихъ опредѣленій скорѣе походитъ тамъ на ученическую попытку самостоятельнаго изложенія, чѣмъ на каррикатуру Платона, иронизирующаго надъ самимъ собой.

Такимъ образомъ, протагоровскій релативизмъ не является у Платона только предметомъ полемики, но (что будетъ еще виднѣе изъ послѣдующаго), какъ и у Демокрита, представляетъ интегрирующую, составную часть его системы. Скептическій сенсуализмъ это—важный факторъ обѣихъ большихъ системъ раціонализма. Напротивъ того, этическая точка зрѣнія Платона была такова, что онъ (согласуясь даже и въ этомъ съ Демокритомъ) не могъ признать за софистическимъ ученіемъ объ удовольствіи хотя бы относительное значеніе. По крайней мѣрѣ это можно сказать про его первоначальное изложеніе ученія объ идеяхъ; а позже, именно въ Филебѣ, воззрѣніе Платона и въ этомъ отношеніи немного измѣнилось: см. § 36.

Чисто логическихъ или методологическихъ изслѣдованій Платонъ не производилъ, по крайней мѣрѣ въ своихъ сочиненіяхъ; взамѣнъ этого въ его діалогахъ разсѣяны многочисленныя отдѣльныя примѣчанія. И въ діалогахъ, въ практическомъ примѣненіи, пріемъ опредѣленія значительно преобладаетъ надъ пріемомъ раздѣленія. Только діалоги Софистъ и Политикъ представляютъ обстоятельные, но, конечно, мало удачные, примѣры послѣдняго пріема. Идея гипотетическаго разъясненія понятій развилась въ древней Академіи въ плодотворный принципъ естественно-научной теоріи: ср. § 37.

Эти понятія, согласно толкованію Платона, составляютъ какъ по своему происхожденію, такъ и по содержанію, совсѣмъ иное познаніе, чѣмъ чувственное воспріятіе: въ то время, какъ посредствомъ послѣдняго мы сознаемъ смѣняющіяся, относительныя явленія биванія, въ первыхъ мы познаемъ непреходящую сущность вещей (οὐσία). Это-то объективное содержаніе познанія, состоящаго изъ понятій, Платонъ обозначаетъ именемъ—*идея*. Если въ понятіяхъ—такъ заключаетъ Платонъ на основаніи ученія Сократа — должно заключаться истинное познаніе, то оно должно быть познаніемъ бытія [1]). Поэтому, подобно тому, какъ относительная истина чувственнаго воспріятія состоитъ въ воспроизведеніи возникающихъ и смѣняющихся отношеній процесса биванія, такъ абсолютная истина познанія посредствомъ понятій (діалектика) заключается въ томъ, что мы постигаемъ въ идеяхъ истинное, не зависящее ни отъ какихъ перемѣнъ бытіе (τὸ ὄντως ὄν=существенно существующее). Такимъ образомъ, этимъ двумъ способамъ познанія соотвѣтствуютъ два различныхъ міра: міръ истинной дѣйствительности — идеи, т.-е. объектъ познанія посредствомъ понятій, а другой — міръ относительной дѣйствительности, возникающихъ и преходящихъ вещей, т.-е. объектъ чувственнаго воспріятія [2]). Идеѣ, какъ объекту истиннаго познанія, принадлежатъ предикаты элей-

[1]) Theaet. 188. Respub. 476 и сл.

[2]) Всего яснѣе это воззрѣніе высказано въ Tim. (27 и сл. 51 и сл.), ср. Resp. 509 и сл. 533.

скаго бытія: она=αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν [1])=сама по себѣ, сама съ собой, одновидна, вѣчно существующая. Она — неизмѣняема: οὐδέ ποτ' οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται [2])= никогда ни въ какомъ отношеніи, никакимъ образомъ не претерпѣваетъ перемѣнъ. Напротивъ того, воспринимаемыя единичныя вещи въ постоянномъ возникновеніи, измѣненіи и уничтоженіи подвержены гераклитовскому теченію всѣхъ вещей. Итакъ, гносеологическо-метафизическое основное положеніе платоновской философіи состоитъ въ слѣдующемъ: надо различать [3]) *два міра*: міръ того, что всегда есть и никогда не бываетъ; а другой міръ того, что постоянно бываетъ и никогда не есть. Одинъ—объектъ разумнаго мышленія (νόησις), другой—чувственнаго познанія (αἴσθησις). Такъ какъ, подобно способамъ познанія, и предметы ихъ совершенно обособлены (χωρίς) другъ отъ друга, то тѣламъ, воспринимаемымъ чувствами, противостоятъ обособленныя отъ тѣла идеи, какъ безтѣлесныя формы (ἀσώματα εἴδη). Ихъ нельзя найти [4]) нигдѣ въ пространствѣ или въ тѣлесномъ мірѣ; онѣ существуютъ вполнѣ сами по себѣ (εἰλικρινές), постигаются [5]) не чувствомъ, а только мышленіемъ. Онѣ образуютъ особый умопостигаемый міръ въ себѣ (τόπος νοητός= умопостигаемое мѣсто). *Раціоналистическое ученіе о познаніи требуетъ имматеріалистической метафизики.*

Имматеріализмъ, это—своеобразное созданіе Платона. Въ прежнихъ системахъ, не исключая и анаксагоровской—гдѣ бы ни говорилось о духовномъ, какъ объ отдѣльномъ принципѣ, вездѣ оно являлось всегда особымъ родомъ матеріальной дѣйствительности, и только Платонъ открываетъ чисто духовный міръ.

Такимъ образомъ, ученіе объ идеяхъ является совсѣмъ новымъ способомъ примиренія элейской и гераклитовской метафизики, и именно посредствомъ противоположенія сократовскаго и протагоровскаго ученія о познаніи. Именно поэтому въ Теэтетѣ Платонъ болѣе сблизилъ ученіе софиста о воспріятіи съ πάντα ῥεῖ (все течетъ), чѣмъ это, можетъ быть, сдѣлалъ бы самъ Протагоръ; съ другой стороны—тѣсная связь между ученіемъ Сократа о познаніи и элейской философіей бытія была уже признана мегарцами (§ 28). Такимъ образомъ, позитивная метафизика Платона можетъ быть охарактеризована, какъ имматеріалистическій элеизмъ [6]); въ этомъ и состоитъ ея онтологическій характеръ

---

[1]) Symp. 211.
[2]) Phaid. 78
[3]) Tim. 27 d.
[4]) Symp. 211.
[5]) Resp. 507, Tim. 28.
[6]) Относительно плюралистическій характеръ, который имѣетъ ученіе объ идеяхъ въ противоположность первоначальному элеизму, соотвѣтствуетъ не потребности объяснить бываніе, какъ это было при прежнихъ попыткахъ примиренія (глав. 3), а тому об-

(*Deuschle*): она познаетъ въ идеяхъ бытіе, а изслѣдованіе о бываніи предоставляетъ низшему роду знанія (ср. § 37).

Поэтому полнѣйшимъ непониманіемъ платоновскаго ученія было нео-пиѳагорейско-новоплатоновское представленіе, по которому идеи не имѣли самостоятельной дѣйствительности, а были только образами мышленія и именно—въ божественномъ духѣ. Толкованіе это, поддерживаемое новоплатоновцами Возрожденія, сохранялось долго, до начала нынѣшняго столѣтія; заслуга опроверженія его принадлежитъ *Herbart*'у, Einleitung in die Philos. § 144 и сл. W. W. I, 240 и сл.

Теоріи двухъ міровъ, какъ ядру платонизма, соотвѣтствуетъ и тотъ способъ, какимъ Платонъ описываетъ въ частностяхъ познаніе идей. Правда, сначала онѣ имѣютъ у него логическій характеръ родовыхъ понятій, означающихъ общее (τὸ κοινόν) различныхъ единичныхъ вещей, которыя подводятся подъ это общее. Поэтому онѣ, по выраженію Аристотеля [1]), суть единое во многомъ (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Но Платонъ не представляетъ себѣ, чтобы это познаніе общаго произошло путемъ аналитическимъ, или путемъ сравнивающей абстракціи, а скорѣе разсматриваетъ такое познаніе, какъ прямое, непосредственное созерцаніе сущности, обнаруживающейся въ единичныхъ образцахъ [2]). Сама идея не содержится въ своихъ чувственныхъ проявленіяхъ. Она есть нѣчто другое, чего въ нихъ нельзя найти. Тѣлесныя же вещи воспріятія не заключаютъ въ себѣ идеи; онѣ только ея копіи, ея призрачныя изображенія [3]). Поэтому и воспріятія не могутъ содержать въ себѣ идей, какъ отдѣлимыхъ составныхъ частей, но даютъ только поводъ постигать эти иныя, чѣмъ они, хотя и сходныя съ ними, идеи. А такъ какъ поэтому идея не можетъ быть порождена размышленіемъ, то, значитъ, она должна быть разсматриваема, какъ первоначальная принадлежность души, припоминающей ее при видѣ ея копій въ чувственномъ мірѣ. Познаніе идей есть воспоминаніе (ἀνάμνησις [4]). Поэтому Платонъ принимаетъ—въ миѳическомъ изображеніи въ Фэдрѣ,—что душа человѣка передъ вступленіемъ въ земную жизнь «созерцала» идеи своей сверхчувственной частью, родственной міру идей; при воспріятіи же соотвѣтственныхъ явленій она вспоминаетъ

стоятельству, что познаніе посредствомъ понятій должно и можетъ распространяться на многообразныя другъ отъ друга независимыя опредѣленія содержанія.

[1]) Met. 1, 9 990 b, 6.
[2]) Phaedr. 265 Resp. 537.
[3]) Resp. 514 и сл., Phaed. 73.
[4]) Menon 80 и сл. Phaedr. 249. Phaed. 72 и сл.

идеи. При этомъ изъ скорбнаго чувства удивленія по поводу разницы между идеей и ея явленіемъ рождается философское стремленіе, страстная любовь къ сверхчувственной идеѣ, эросъ (ἔρως) [1]), который отъ преходящей сущности чувственнаго влечетъ обратно къ безсмертному содержанію міра идей [2]).

Интуитивный характеръ, который, такимъ образомъ, имѣетъ платоновское познаніе идей (и у него большую роль играетъ аналогія этого понятія съ зрительнымъ воспріятіемъ), представляетъ интересную параллель съ разумнымъ познаніемъ (γνώμη γνησίη) Демокрита (§ 32); въ томъ и другомъ случаѣ рѣчь идетъ о непосредственномъ «созерцаніи» чистыхъ формъ (ἰδέαι) абсолютной дѣйствительности [3]), причемъ созерцаніе это не дается чувственнымъ воспріятіемъ.—Изложеніе этого ученія представлено у Платона (Фэдръ, Пиръ) въ миѳической формѣ, въ виду того, что діалектическое изложеніе невозможно тамъ, гдѣ дѣло идетъ о временномъ процессѣ познанія вѣчнаго, о генезисѣ созерцанія абсолютнаго бытія.

Такъ какъ идеи суть гипостазированныя родовыя понятія, то въ первоначальномъ очеркѣ системы мы находимъ у Платона столько идей, сколько имѣется родовыхъ понятій или общихъ названій для различныхъ предметовъ воспріятія [4]): такъ, у него были идеи всего мыслимаго,—идеи вещей, свойствъ, отношеній, произведеній природы и искусствъ, идея добра также какъ и зла, высокаго, равно какъ и низменнаго [5]). Въ позднѣйшихъ же діалогахъ (Пиръ, Фэдонъ, Тимей) рѣчь идетъ частью только о такихъ идеяхъ, которымъ присуще значеніе цѣнности, какъ-то: идеи добра, прекраснаго; частью же о такихъ, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленнымъ продуктамъ природы (огонь, снѣгъ и пр.); наконецъ—частью объ идеяхъ математическихъ отношеній (большой, малый, единство, двоица). Аристотель сообщаетъ [6]), что (въ позднѣйшее время) Платонъ не

[1]) Phaedr. 250 и сл. и особенно Sympos. 20о и сл.

[2]) При этомъ ученіе объ эросѣ въ Sympos. получаетъ болѣе общій смыслъ: причина жизни всего рождающагося (γένεσις) заключается въ страстномъ стремленіи къ идеѣ (οὐσία); такимъ образомъ, оно подготовляетъ матеріалъ для телеологической системы ученія объ идеяхъ (см. ниже).

[3]) Съ одинаковымъ правомъ можно было бы говорить о «сенсуализмѣ». Платона, какъ и Демокрита (ср. стр. 142): оба философа объясняютъ истинное познаніе истиннаго бытія (ὄντως ὄν) актомъ принятія идеи душой, причемъ актъ этотъ, хотя и не совершается посредствомъ органовъ чувствъ, а все же мыслится аналогичнымъ зрительному воспріятію.

[4]) Resp. 596.

[5]) Отдѣльныя свидѣтельства см. *Zeller* II[3], 585. Въ діалогѣ Parmenid. съ тонкой ироніей доказывается «молодому Сократу», что онъ долженъ дойти и до признанія идей волосъ, грязи и т. п.: 130 и сл. Еще въ среднемъ отдѣлѣ Resp. 596 и сл. Платонъ приводитъ для поясненія своего ученія идею постели и т. д.

[6]) Met. XI 3, 1070 a 18.

признавалъ больше идей произведеній искусствъ, идей отрицанія и отношеній, а въ общемъ считалъ идеями преимущественно естественныя родовыя понятія. Теперь уже трудно болѣе точно опредѣлить область, на которую философъ (въ различное время своего развитія) распространялъ или хотѣлъ распространить ученіе объ идеяхъ.

Вообще на основаніи порядка слѣдованія діалоговъ можно принять, что Платонъ сначала построилъ свой міръ идей, исходя изъ логико-гносеологической точки зрѣнія на родовыя понятія, но съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе приходилъ къ мысли искать въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ высшія цѣнности и онтологическія основныя формы, по образцу которыхъ созданъ чувственный міръ преходящаго. Такимъ образомъ, изъ міра идей развился міръ идеальный; мѣсто родовыхъ понятій заступили нормы цѣнности. Основная этическая черта его философствованія выступала все болѣе и болѣе на первый планъ въ качествѣ руководящаго принципа, что и будетъ видно изъ послѣдующаго изложенія.

Чѣмъ энергичнѣе ученіе объ идеяхъ въ своемъ первоначальномъ видѣ раздѣляло оба міра, тѣмъ труднѣе было Платону опредѣлить отношеніе чувственныхъ вещей къ ихъ идеѣ. Представленію о томъ способѣ возникновенія понятій, который описанъ философомъ въ діалогахъ: Менонъ, Теэтетъ, Фэдръ, Пиръ, а также еще и въ Фэдонѣ, вполнѣ соотвѣтствуетъ и часто указываемый въ тѣхъ же діалогахъ признакъ, характеризующій отношенія чувственныхъ вещей къ ихъ идеѣ, именно подобіе, ибо оно-то составляетъ ту психологическую причину, въ силу [1]) которой при воспріятіи должно появиться воспоминаніе объ идеѣ. Но это подобіе [2]) отнюдь не составляетъ равенства: идея никогда вполнѣ не проявляется въ вещахъ [3]); и поэтому Платонъ опредѣляетъ это отношеніе, какъ подражаніе (μίμησις) [4]), причемъ идея разсматривается, какъ первообразъ

[1]) Теперь сказали бы: по законамъ ассоціаціи представленій, что, впрочемъ, въ діалогѣ Phaed. 73 и Платонъ ясно высказываетъ по этому поводу.

[2]) Относительно этого Parmenid. 131 дѣлаетъ діалектическое возраженіе, что это подобіе предполагаетъ между явленіемъ и идеей tertium comparationis и т. д. до безконечности. Это есть возраженіе, названное третій человѣкъ (τρίτος ἄνθρωπος); ср. Arist. Met. VI 13, 1039 а 2.

[3]) Къ оттѣненію этой мысли Платонъ, конечно, былъ побуждаемъ и несоотвѣтствіемъ дѣйствительной жизни съ этическими нормами понятій, главнымъ же образомъ теоретическими размышленіями о математическихъ понятіяхъ, которыя никогда не даются чрезъ воспріятіе. Phaed. 73 а, Men. 85 е. Впрочемъ, съ этимъ же стоитъ въ тѣснѣйшей связи гипотетическое разъясненіе понятій.

[4]) Заимствовалъ ли онъ уже тогда это выраженіе у пиѳагорейской теоріи чиселъ, остается невыясненнымъ.

(παράδειγμα), а чувственная вещь, какъ копія (εἴδωλον) [1]). Въ этомъ-то именно и состоитъ та ничтожная степень реальности, которой обладаетъ тѣлесный міръ въ сравненіи съ истиннымъ бытіемъ (ὄντως ὄν). Съ другой стороны, идея, разсматриваемая съ логической точки зрѣнія, есть нѣчто единое, пребывающее [2]) тожественнымъ съ самимъ собою, въ чемъ чувственныя вещи при своемъ зарожденіи, измѣненіи и уничтоженіи участвуютъ (μετέχειν) [3]) лишь въ измѣнчивой степени; и это отношеніе понимается опять онтологически такъ, что смѣна свойствъ чувственныхъ вещей сводится на присоединеніе или устраненіе идеи, въ силу котораго она то присутствуетъ (παρουσία) [4]) при единичныхъ вещахъ, то снова ихъ оставляетъ [5]).

Это позднѣйшее направленіе Платона (Федонъ) уже содержитъ въ себѣ мысль, которая, повидимому, была первоначально чужда ученію объ идеяхъ: именно, что въ идеяхъ лежитъ причина того, что чувственныя вещи являются такими, а не иными. Первоначальная же цѣль Платона состояла только въ томъ, чтобы познать непреходящее истинное бытіе. Въ діалогахъ: Менонъ, Теэтетъ, Фэдръ, Пиръ, его ученіе объ идеяхъ не имѣетъ въ виду объяснить міръ явленій. Этотъ вопросъ ставится только въ діалогѣ Софистъ. Здѣсь, сопоставляя критически ученіе объ идеяхъ съ другими метафизическими системами, философъ спрашиваетъ, какимъ образомъ изъ сверхчувственныхъ формъ, лишенныхъ всякаго движенія и измѣненія, можетъ быть постигнутъ низшій міръ чувственныхъ явленій и присущія ему измѣненія, и показываетъ, что элеизмъ, принявшій имматеріалистическій характеръ, также мало пригоденъ для этого, какъ и въ своемъ пер-

---

[1]) Сравн. очень принаровленное, хотя и очень раннее изложеніе Resp. 595 и сл.

[2]) Parmenid. (130) дѣлаетъ и по этому поводу діалектическія возраженія элейской схемѣ, на чемъ Платонъ (Phileb. 14) очень мало останавливается.

[3]) Sympos. 211 b.

[4]) Phaed. 100 d

[5]) Способъ, какимъ Phaed. (102 и сл.) это развиваетъ, представляетъ замѣчательную аналогію съ ученіемъ Анаксагора, имѣющимъ большое значеніе какъ для этого діалога, такъ и для другихъ (см. ниже). Какъ у Анаксагора единичныя вещи смѣной своихъ качествъ были обязаны присутствію или отсутствію въ нихъ качественно неизмѣняющихся первичныхъ вещей (χρήματα) (§ 22), такъ и здѣсь идея какъ дающая и отнимающая качество, или присоединяется (προς γίγνεσθαι) къ вещи, или опять удаляется отъ нея; при этомъ изъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу идей одна, присущая какой-либо вещи, не допускаетъ къ ней другой. Это представленіе въ своихъ главныхъ чертахъ, конечно, лежитъ въ основѣ гербартовскаго пониманія идей, какъ «абсолютныхъ качествъ»,

воначальномъ видѣ: ибо для объясненія движенія чувственнаго міра было бы необходимо, чтобы и сами идеи обладали движеніемъ, жизнью, душой и разумомъ; а все это, въ особенности же то, что важнѣй всего для этой цѣли,—движеніе, отнимаютъ у нихъ [1]) друзья идей (εἰδῶν φίλοι).

Рѣшеніемъ вышепоставленной задачи платоновская философія достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта. Въ Фэдонѣ Платонъ объясняетъ, что только въ идеяхъ надо искать причину (αἰτία) міра явленій, причемъ, какъ бы ни мыслить это отношеніе, но единственно идеѣ обязана чувственная вещь своими качествами [2]). По словамъ Платона, это самое твердое его убѣжденіе, доказать которое есть высшая задача діалектики. Но въ томъ же діалогѣ онъ вводитъ тѣ два элемента, вслѣдствіе принятія которыхъ ученіе объ идеяхъ вступило въ новую фазу своего развитія; анаксагореизмъ и пиѳагореизмъ [3]).

Если идеи по самому своему опредѣленію не должны участвовать сами въ процессѣ движенія и измѣненія, то онѣ могутъ быть причинами буванія только какъ *цѣли*, реализирующіяся въ явленіяхъ. Поэтому единственное представленіе, возможное съ точки зрѣнія ученія объ идеяхъ для объясненія буванія, есть представленіе *телеологическое* [4]): истинное отношеніе между

---

[1]) Sophist. 248 и сл. Составитель діалога Sophist. кладетъ въ основу своей критики (247 d) слѣдующее опредѣленіе: ὄντως ὄν должно мыслиться, какъ δύναμις, существующее—какъ сила (необходимая для объясненія бyванія). Если это выраженіе и не можетъ быть истолковано въ смыслѣ аристотелевской терминологіи (ср. *Zeller* II³, 575, 3), то все же это воззрѣніе ничего не имѣетъ общаго съ тѣмъ направленіемъ, держась котораго Платонъ впослѣдствіи рѣшилъ такъ: δύναμις есть дѣйствующая сила (срав. Resp. 477, гдѣ сила δύναμις употреблено въ смыслѣ способности души), идеи же суть причины—цѣли, а не такія «способности» (по Resp. a. a. O.), которыя могутъ быть опредѣляемы только по своимъ дѣйствіямъ.

[2]) Phaed., 100 d, гдѣ, повидимому, намекается на діалогъ Sophist.

[3]) Около того времени, когда произошелъ этотъ поворотъ, вступилъ въ Академію Аристотель, отсюда его представленіе о генезисѣ ученія объ идеяхъ, изложенное въ Met. I. 6. Встрѣчающіяся тамъ у него указанія на то, что пиѳагореизмъ имѣлъ большое значеніе для Платона, не соотвѣтствуетъ ни одному изъ діалоговъ (Theaet. Phaedr. Sympos.), раскрывающихъ основныя положенія ученія объ идеяхъ; пиѳагореизмъ впервые начинаетъ сказываться въ содержаніи взглядовъ Платона въ діалогѣ Phileb., хотя уже и въ Phaed. какъ въ выборѣ лицъ, такъ и въ способѣ изложенія задачи видно, что Платонъ принялъ во вниманіе пиѳагорейскую философію. Впрочемъ, самъ Аристотель въ другомъ мѣстѣ (Met. XIII, 4,1078 b, 9) замѣчаетъ, что первоначальная концепція ученія объ идеяхъ развилась независимо отъ теоріи чиселъ.

[4]) Phileb. 54 c: ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.

идеей (οὐσία = сущность) и явленіемъ (γένεσις = возникновеніе, бываніе) есть отношеніе цѣли. Платонъ находитъ въ ученіи Анаксагора объ умѣ (νοῦς) попытку обосновать эту точку зрѣнія, но, подвергнувъ рѣзкой критикѣ [1]) недостаточность ея развитія, онъ прибавляетъ, что обоснованіе и проведеніе телеологическаго принципа возможно только при помощи ученія объ идеяхъ [2]).

Болѣе развитымъ является это ученіе въ Филебѣ и въ соотвѣтствующей части Государства. Если ужъ діалогъ Софистъ [3]) указывалъ съ формально-логической точки зрѣнія на то, что подобная же общность (κοινωνία), т.-е. отношеніе соподчиненія и подчиненія, какое существуетъ между идеей и явленіемъ, повторяется опять и между самими идеями, то въ Государствѣ [4]) и въ Филебѣ [5]) подчеркивается систематическое объединеніе сущностей (οὐσία), которое заключается въ *идеѣ блага*, обнимающей собой всѣ остальныя. Черезъ это пирамида понятій достигаетъ своей вершины, причемъ это происходитъ не посредствомъ формально-логическаго процесса отвлеченія, а, какъ и вездѣ въ платоновской діалектикѣ, при помощи онтологической интуиціи, высказывающей здѣсь свою послѣднюю и высшую гипотезу (ὑπόθεσις) [6]). Такъ какъ все существующее хорошо для чего-нибудь, то идея блага вообще, т.-е. идея абсолютной цѣли, должна быть той, которой подчинены всѣ другія—подчиненіе скорѣе телеологическаго, чѣмъ логическаго характера. Поэтому она стоитъ даже выше какъ бытія, такъ и познанія (этихъ двухъ высшихъ подраздѣленій [7]); она солнце [8]) въ царствѣ идей; все остальное получаетъ отъ нея какъ свою цѣнность, такъ и свою дѣйствительность. Она есть *міровой разумъ*, ей подобаетъ имя—ума (νοῦς) и *божества*.

Это имматеріалистическое завершеніе мысли Анаксагора противопоставляется самимъ Платономъ (въ Филебѣ 28 и сл.) системѣ неразумной естественной необходимости (Демокрита). При этомъ собственно съ міромъ идей, взятымъ во всей его совокупности (αἰτία—причина), отожествляются умъ (νοῦς) и божество (срав. *Zeller* II³, 577 и сл. и 593.), а идея блага постольку, поскольку

[1]) Phaed. 97 и сл.

[2]) Phaed. 99 и сл. Онъ назыв. это новымъ курсомъ корабля (δεύτερος πλοῦς) философіи, развитіе которой, въ качествѣ теоріи, объясняющей преходящее, онъ и очерчиваетъ тамъ—95 с. и сл.

[3]) Sophist. 251 и сл.

[4]) Resp. 511 b.

[5]) Phileb. 16 f.

[6]) Phaed. 101 d. Resp. a. a. O.

[7]) Resp. 508 f.

[8]) Ibid. ср. 517 b.

она обнимаетъ собой всѣ другія идеи. Но и здѣсь нѣтъ рѣчи о личномъ божествѣ Ср. все же. *G. F. Rettig*, Αἰτία im Philebus (Bern 1866).—*K. Stumpf*, Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten (Halle 1869).

Такимъ образомъ, платоновское телеологическое объясненіе міра состоитъ въ томъ, что онъ разсматриваетъ бытіе, т.-е. міръ идей одновременно и какъ цѣль, и какъ причину [1]) быванія, тѣлеснаго міра; и наряду съ этими конечными причинами не признаетъ никакихъ дальнѣйшихъ причинъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Также и въ отдѣльныхъ отношеніяхъ быванія тѣ вещи, которыя для чувственнаго воспріятія представляются какъ дѣятельныя и творящія, имѣютъ для него значеніе только содѣйствующихъ причинъ [2]) (ξυναίτια); истинная же причина есть цѣль.

Однако идея никогда не реализуется вполнѣ въ тѣлесныхъ вещахъ; и если эта мысль была уже свойственна ученію объ идеяхъ въ его первоначальномъ видѣ, то со времени склонности Платона къ пиѳагореизму, противополагающему другъ другу два міра—совершенный и несовершенный, она получаетъ новую пищу и новое значеніе. Но за то чѣмъ болѣе міръ идей становился міромъ идеальнымъ, совершеннымъ бытіемъ, царствомъ цѣнностей, тѣмъ менѣе могъ онъ разсматриваться какъ причина несовершенства въ чувственномъ мірѣ. Причину этого послѣдняго скорѣе можно было искать въ *«несуществующемъ»*: вѣдь чувственный міръ, какъ вѣчно бывающій, причастенъ не только существующему (идеямъ), но также и несуществующему (μὴ ὄν) [3]). Несуществующимъ же Платонъ считаетъ—какъ и элейцы—пустое пространство [4]). Это пространство онъ разсматриваетъ съ пиѳагорейской точки зрѣнія, какъ нѣчто само по себѣ

---

[1]) Въ Phileb. 26 e. изслѣдованіе четвертаго принципа начинается яснымъ заявленіемъ, что природа творящаго (ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις) только по имени отличается отъ причины (αἰτία); и когда потомъ эта причина (αἰτία) обнаруживается въ цѣли, въ идеѣ блага, то этимъ самымъ получается понятіе конечной причины.

[2]) Phaed. 99 b, гдѣ причина отличается отъ того, безъ чего причина никогда не была бы причиной (οὐ ἄνευ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον)

[3]) Resp. 477a.

[4]) *Zeller* (II³, 605 и сл.) доказалъ, что несуществующее (μὴ ὄν), выставляемое въ Phileb., какъ безпредѣльное (ἄπειρον) и въ Tim. (Ср. § 37), какъ матеріалъ (δεξαμένη, ἐκμαγεῖον и т. д.) есть пространство (ср. также *H. Siebeck*, Untersuchungen 49 и сл.): поэтому то въ настоящемъ изложеніи мы избѣгали выраженія — «матерія», имѣющаго неизбѣжное побочное значеніе—еще несформированнаго вещества (ὕλη—аристотелевской терминологіи, Платономъ же смыслъ этого слова еще не установленъ).

безформенное, безвидное, а поэтому — и какъ чистое отрицаніе (στέρεσις) [1]) бытія. Но это несуществующее все-таки способно ко всевозможнымъ формировкамъ, и получаетъ ихъ посредствомъ математическихъ опредѣленій. Въ этомъ смыслѣ въ Филебѣ [2]) Платонъ вводитъ въ свою телеологическую метафизику основное пиѳагорейское противоположеніе, когда признаетъ двумя основными принципами эмпирическаго міра, который ему требуется объяснить, съ одной стороны—безпредѣльное (ἄπειρον), т.-е. безвидное пространство; а съ другой—предѣлъ (πέρας), т.-е. математическое ограниченіе и формированіе этого безпредѣльнаго. Изъ соединенія ихъ обоихъ, училъ онъ дальше, возникаетъ міръ чувственныхъ единичныхъ вещей; а причину этого «смѣшенія» составляетъ четвертый и наивысшій принципъ: причина (αἰτία), т.-е. идея блага или міровой умъ (νοῦς).

Такимъ образомъ, и математика, на важность которой для діалектики было указано уже выше (стр. 166 примѣч. 3-е), тоже получаетъ въ системѣ Платона онтологическое значеніе: математическія формы составляютъ тотъ посредствующій членъ, при помощи котораго идея цѣлесообразно преобразуетъ пространство въ чувственный міръ [3]). Здѣсь впервые опредѣляется мѣсто, отводимое философомъ этой наукѣ въ связи съ его ученіемъ о познаніи: и математика есть познаніе не бывающаго, а пребывающаго (почему въ болѣе раннихъ діалогахъ она, повидимому, совсѣмъ причисляется къ діалектикѣ) [4]); но ея объекты, особенно геометрическіе, имѣютъ въ себѣ что-то чувственное, отличающее ихъ отъ идей (въ позднѣйшемъ пониманіи ихъ въ смыслѣ цѣнностей). Поэтому по схематизирующему изложенію Государства (509 и сл. 523 и сл.) математика принадлежитъ не къ δόξα—мнѣнію (познанію быванія γένεσις'а), а къ νόησις—мышленію (познанію сущности—οὐσία); но внутри этой области она должна быть отдѣлена, какъ διάνοια (размышленіе), отъ собственно ἐπιστήμη (познанія), т.-е. отъ познанія идеи блага. Также и при воспитаніи въ идеальномъ государствѣ она составляетъ высшую ступень къ философіи, но только ступень.—Über Platon als Mathematiker, seine Einführung der Definitionen und der analytischen Methode *Cantor*, Gesch. d. Mathem. I, 185 и сл.

---

[1]) Ср. Arist. Phys. I, 9. 102a b.

[2]) Phileb. 23 и сл.

[3]) Слѣдуетъ и здѣсь не упускать изъ виду параллели съ Демокритомъ, у котораго, правда, мѣсто цѣлесообразно творящей причины αἰτία Phileb. заступаетъ необходимость (ἀνάγκη) (ἡ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις καὶ τὰ ὅπῃ ἔτυχεν Phileb. 28 d.), но въ общемъ также пустота (κενόν) и форма (σχήματα, демокритовскія ἰδέαι) производятъ чувственный міръ. Въ виду этого можно видѣть въ изображеніи Phileb. (23 — 26) заимствованіе у Демокрита, ученіемъ котораго и кромѣ того, повидимому, пользуется этотъ діалогъ стр. 144, примѣчаніе 1-е.

[4]) Такъ Men. поясняетъ на геометрическомъ примѣрѣ (пиѳагор. теоремѣ) познаніе идей.

У пиѳагорейской теоріи чиселъ заимствовалъ, наконецъ, Платонъ въ послѣдніе годы своей жизни принципъ, съ помощью котораго онъ надѣялся разрѣшить задачу систематическаго представленія и расчлененія міра идей. Попытки [1]) логическаго характера достичь этой цѣли были оставлены, какъ только по телеологическому принципу во главѣ была поставлена идея блага. Напротивъ того, ему теперь понравилась метода пиѳагорейцевъ, пытавшихся развить понятія по схемѣ рядовъ чиселъ. Принимая ее, онъ также символизировалъ отдѣльныя идеи въ идеальныхъ числахъ. Какъ элементы такихъ чиселъ обозначаетъ онъ (по аналогіи съ допущенными въ Филебѣ принципами для чувственнаго міра) безпредѣльное (ἄπειρον), имѣющее здѣсь значеніе «умопостигаемаго пространства» [2]), и предѣлъ (πέρας), и производитъ остальныя идеи отъ (ἕν) единаго, отожествленнаго имъ съ идеей блага [3]), какъ послѣдовательную лѣстницу обуславливающаго и обусловленнаго (πρότερον καὶ ὕστερον — предшествующее и послѣдующее).

Слабые слѣды этихъ старческихъ попытокъ можно еще встрѣтить въ Филебѣ и въ Законахъ; но вообще только отъ Аристотеля мы имѣемъ свѣдѣнія объ этихъ ненаписанныхъ ученіяхъ (ἄγραπτα δόγματα). Мет. I, 6 и сл. XII 4 и сл. Срав. *A. Trendelenburg*, Pl. de ideis et numeris doctrina ex Arist. illustrata (Leipzig 1826) и *Zeller* II³, 567 и сл.

§ 36. Платоновское ученіе объ идеяхъ, собразно со своей первоначальной цѣлью, есть такимъ образомъ *этическая метафизика;* а потому той философской наукой, которую онъ лучше и плодотворнѣе всего разработалъ, была *этика*. Между идеями, опредѣленіе которыхъ составляло предметъ діалектики, нормы нравственныхъ понятій съ самаго начала заняли первенствующее мѣсто, и имматеріализмъ теоріи двухъ міровъ уже изначала заключалъ въ себѣ враждебную чувственной жизни и несвойственную грекамъ мораль. Такъ въ Теэтетѣ [4]) выставляется отвращающійся отъ міра идеалъ философа, который, видя, что земная жизнь преисполнена зла, какъ можно поспѣшнѣй убѣгаетъ къ божеству. Еще въ Фэдонѣ [5]) эта отрицательная мораль развивается самымъ обстоятельнымъ образомъ. Вся жизнь философа, говорится тамъ,

[1]) Слѣды ихъ, уцѣлѣвшіе отъ преній школы, повидимому, сохранились въ Sophist. (именно 254 и сл.).
[2]) Ср. *H. Siebeck*, Untersuchungen, 97 и сл.
[3]) Aristox. Elem. harm. II, 30.
[4]) Teaet. 172, 176 f.
[5]) Phaed. 64 и сл.

есть уже умираніе, очищеніе души отъ накипи чувственнаго существованія; въ тѣлѣ душа заключена, какъ въ темницѣ, откуда она должна освободиться посредствомъ знанія и добродѣтели.

Это воззрѣніе, напоминающее болѣе древнія нравственныя ученія, именно пиѳагореизмъ, приняло въ метафизикѣ ученія объ идеяхъ особенную форму, которая положила *психологическое основаніе* и для позитивной этики платоновской системы. «Душа» должна была занять въ теоріи двухъ міровъ особенное промежуточное положеніе, чего нельзя было провести безъ затрудненій и противорѣчій. По своему идеальному назначенію она должна быть способной познавать идеи, а потому и быть имъ родственной [1]); она принадлежитъ къ сверхчувственному міру, а потому ей принадлежатъ всѣ качества этого послѣдняго: невозникаемость, неразрушимость, единичность и неизмѣняемость. Но такъ какъ она носительница идеи жизни [2]) и, какъ причина движенія, сама вѣчно движется, то она всего только подобна идеямъ, но не равна имъ [3]). Поэтому, хотя душа по Платону является предсуществующей земной жизни и переживающей ее, но она, какъ принадлежащая къ быванію (γένεσις), только причастна неизмѣняющемуся, независящему отъ времени бытію, а не тожественна съ нимъ. Съ другой стороны, сократовскій принципъ требуетъ, чтобы причина добра или зла въ душѣ не приписывалась ея внѣшней судьбѣ, а ей самой [4]). И такъ какъ родственное міру идей существо души не можетъ же быть сдѣлано отвѣтственнымъ за ея плохой выборъ, то, значитъ, это высшее срослось [5]) съ чувственными склонностями, направленными на измѣнчивое. Отсюда вытекаетъ платоновское ученіе о трехъ «частяхъ» души. Въ Фэдрѣ [6]) оно, правда, изложено миѳически, сообразно предмету; но въ Государствѣ вполнѣ догматически положено въ основу этической теоріи. Съ главенствующей и разумной (ἡγεμονικόν, λογιστικόν) частью души, обращенной къ идеямъ, связаны двѣ другія, одаренныя чувствованіями: одна изъ нихъ болѣе благородная—энергичная предпріимчивость (θυμός, θυμοειδές — аффективность); другая, болѣе неблагородная—чувственное вожделѣніе (ἐπιθυμητικόν, φιλοχρήματον — чувственно-пожелательная). Эти три «части» трактуются

---

[1]) Ibid. 78 и сл.
[2]) Ibid. 105. d.
[3]) ὁμοιότατον: ibid. 80 b.
[4]) Resp 617 f.
[5]) Ibid. 611 и сл.
[6]) Phaedr. 246 f.

въ Фэдрѣ и въ Государствѣ, какъ проявленія единичной души; почему еще въ Фэдонѣ обозначаемая тамъ какъ единичная душа соединяетъ въ себѣ также и въ потусторонней жизни всѣ тѣ функціи, которыя въ другомъ мѣстѣ приписываются тѣмъ тремъ частямъ [1]); впервые въ миѳахъ Тимея онѣ ясно разсматриваются, какъ части (μέρη), изъ которыхъ составлена душа, въ силу чего эти части отдѣлимы другъ отъ друга, причемъ одна часть—умъ (νοῦς) безсмертна, а двѣ другія—смертны [2]).

Jos Steger, Platon. Studien, III, Die platon. Psychologie (Innsbruck 1872). — *P. Wildauer*, Die Psych. des Willens II (Innsbruck 1879). — *H. Siebeck*, Geschich. der Psychol. I. 1. 187 и сл.—*Schulthess*, Plat. Forschungen (Bonn 1875).

Психологія Платова, какъ показываетъ начало миѳа въ Тимеѣ, не выводится изъ его ученія о природѣ, но, наоборотъ, составляетъ метафизическое предположеніе этого ученія, основанное на этическихъ, частью же на гносеологическихъ, мотивахъ. Признаніе предсуществованія должно объяснять, съ одной стороны, познаніе идей (посредствомъ ἀνάμνησις—воспоминанія), а съ другой—прегрѣшеніе, въ силу котораго сверхчувственная душа заключена въ земное тѣло (см. миѳъ въ Фэдрѣ). Что же касается до послѣсуществованія, то оно дѣлаетъ возможнымъ не только стремленіе души къ полному уподобленію міру идей, продолжающееся и за предѣлами земной жизни, но прежде всего нравственное воздаяніе: поэтому-то Платонъ изображаетъ этотъ отдѣлъ своего ученія вездѣ (Горгій, Государство, Фэдонъ) въ миѳическихъ представленіяхъ суда надъ мертвыми, переселенія душъ и т. д. Поэтому какъ бы мало точны и не были тѣ доказательства, которыя онъ приводитъ въ пользу индивидуальнаго безсмертія; во всякомъ случаѣ убѣжденіе въ этомъ принадлежитъ къ существеннымъ составнымъ частямъ его ученія. Изъ аргументовъ, обосновывающихъ это убѣжденіе, самый драгоцѣнный тотъ, посредствомъ котораго онъ (Фэдонъ 86 и сл.) оспариваетъ пиѳагорейское опредѣленіе души, какъ гармоніи тѣла, причемъ онъ указываетъ ея субстанціальную самостоятельность именно въ фактѣ ея господства надъ тѣломъ [3]). Самое слабое доказательство, конечно, то, которымъ Фэдонъ полагаетъ обнять и увѣнчать всѣ остальныя, именно—діалектическая уловка, основанная на двойномъ значеніи слова ἀθάνατος (безсмертный), на основаніи которой душа объявляется безсмертной въ силу того, что не можетъ существовать иначе, какъ живой. (Фэдонъ 105 и сл.). Ср. *K. F. Hermann*, De immortalitatis notione in Plat. Phaedone (Marburg 1835) id. de partibus animae immortalibus (Gött. 1850).—*K. Ph. Fischer*, Pl. de immortalitate animae doctrina (Erlangen 1845).—*P. Zimmermann*, Die Unsterblich-

---

[1]) Въ діалогѣ Phaedr. чувственной наклонности приписывается тотъ довременный выборъ души, на основаніи котораго объясняются ея заблужденія въ земной жизни; въ Phaedon'ѣ судьбы души послѣ смерти поставлены въ зависимость отъ пристрастія ея вожделѣнія къ чувственному. Но и въ томъ, и другомъ случаѣ и предсуществованіе, и послѣсуществованіе приписывается всей душѣ.

[2]) Tim. 69 и сл.

[3]) На этотъ пунктъ обращаетъ особенное вниманіе мендельсоновское подраженіе Фэдону (Berl. 1764), написанное въ духѣ философіи просвѣщенія.

keit der Seele in Pl. Phaedon (Leipzig 1869). — *G. Teichmüller*, Studien, I, 107 и сл.

Очень труднымъ для пониманія и не вполнѣ выясненнымъ остается вопросъ объ отношеніи трехъ частей къ существу души, мнѣніе объ единичности которой Платонъ хотя въ общемъ и поддерживаетъ, но только въ немногихъ мѣстахъ особенно подчеркиваетъ. Съ одной стороны, онѣ должны принадлежать (Фэдръ) всѣ три къ сущности индивидуума (чтобы сдѣлать понятнымъ паденіе души въ предсуществованіи), съ другой стороны, кажется, что двѣ низменныя части должны возникать впервые при соединеніи души съ тѣломъ, а потому и отпадать, въ концѣ концовъ, вслѣдствіе добродѣтельной жизни, отъ истиннаго существа души, νοῦς'а (Госуд. 611, Фэдонъ 83). Этотъ слабый пунктъ системы былъ необходимымъ слѣдствіемъ рѣзкаго непримиримаго противопоставленія обоихъ міровъ (Госуд. 435 и сл.).—Столь же неопредѣленнымъ является и чисто психологическій смыслъ этого тройнаго дѣленія, происходящаго, очевидно, изъ этическаго опредѣленія цѣнности; несмотря на нѣкоторое сходство съ обычнымъ тройнымъ дѣленіемъ на представленіе, чувство и волю, принятымъ въ нынѣшней эмпирической психологіи, оно во всякомъ случаѣ не совпадаетъ съ нимъ, такъ какъ, по Платону, ощущенія (αἰσθήσεις) не принадлежатъ къ разумной части (λογιστικόν), а потому должны быть приписаны двумъ другимъ частямъ (хотя онъ и нигдѣ ясно объ этомъ не говоритъ): съ другой стороны, къ уму (νοῦς) относится не только знаніе идей, но и соотвѣтствующее ему (по Сократу) хотѣніе добродѣтели. Ближе всего можно подойти къ платоновской мысли, если представить себѣ жизнь души распредѣленной, согласно своей цѣнности, на три различныхъ сферы, изъ которыхъ каждая обнимаетъ свойственныя ей теоретическія и практическія функціи, причемъ низшія—дѣйствуютъ безъ высшихъ, а высшія, по крайней мѣрѣ въ земной жизни,—не иначе какъ въ соединеніи съ низшими. Такъ, растеніямъ Платонъ приписываетъ (Тимей 77, Государство 441) ἐπιθυμητικόν (вожделѣнія) къ которому у животныхъ присоединяется θυμοειδές (аффективность), а у человѣка сверхъ того еще λογιστικόν (разумъ). Въ физіологическомъ отношеніи онъ помѣщаетъ (Тимей 69 и сл.) νοῦς (разумъ) въ мозгу, θυμός (аффективность)—въ сердцѣ, ἐπιθυμία (вожделѣнія) въ печени [1]). Въ этнографическомъ обзорѣ (Государство 435e) философъ объявляетъ, что у грековъ преимущество на сторонѣ λογιστικόν'а (разумной части), а относительно варваровъ онъ утверждаетъ, что у сѣверныхъ воинственныхъ родовъ преобладаетъ θυμός (аффективность), а у южныхъ изнѣженныхъ народовъ — ἐπιθυμία (вожделѣнія).

На почвѣ этой психологической теоріи Платонъ далеко оставилъ за собой не только абстрактную простоту сократовскаго ученія о добродѣтели, но и аскетическую односторонность своихъ первыхъ отрицательныхъ опредѣленій. Что только нравственная жизнь дѣлаетъ человѣка истинно счастливымъ [2])—какъ въ этой,

[1]) Опредѣленія, которыя, впрочемъ, повидимому, совершенно сходятся съ демокритовскими.

[2]) Resp. 353 и сл.

такъ и въ той жизни [1])—это также и его коренное убѣжденіе; но если онъ и склоненъ искать это истинное счастье только въ высшемъ совершенствѣ души, дѣлающемъ ее участницей въ божественномъ мірѣ идей, почему и отклоняетъ, какъ недостойные [2]) ея, всѣ утилитарные доводы обычной моральной проповѣди, то все же онъ признаетъ законными моментами *высшаго блага* и всѣ тѣ виды блаженства, которые оказываются истинными благородными радостями во всей сферѣ душевной дѣятельности. Такое распредѣленіе благъ по степенямъ мы встрѣчаемъ въ Филебѣ [3]); Платонъ и здѣсь [4]) оспариваетъ теорію, которая считаетъ чувственное удовольствіе единственною цѣлью жизни (τέλος); но въ противность тѣмъ, кто считаетъ всякое удовольствіе только кажущимся [5]), онъ упорно стоитъ за реальность этого чистаго, безпечальнаго чувственнаго удовольствія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не менѣе упорно борется и съ тѣмъ одностороннимъ взглядомъ, который видитъ истинное счастье только въ разумности [6]); но съ другой стороны, признавая законность умственнаго удовольствія, онъ допускаетъ его не только въ познаніи, основанномъ на разумѣ (νοῦς), но и въ правильномъ представленіи, въ каждомъ знаніи и искусствѣ [7]). Но выше всего этого ставитъ нашъ философъ участіе въ идеальной соразмѣрности и ея осуществленіе въ жизненной дѣятельности человѣка [8]). Все прекрасное и вся жизнерадостность эллинизма сливаются здѣсь въ духовный идеалъ философа. На подобное же соединеніе двухъ сторонъ его существа намекается уже и въ Пирѣ [9]) при указаніи на очередь предметовъ, приводящихъ въ дѣйствіе любовь (ἔρως).

A. Trendelenburg, De Plat. Phileb. consilio (Berl. 1837).—*Fr. Susemihl*, Über die Gütertafel im Philebus (Philol. 1863).—*R. Hirzel*, De bonis in fine Philebi enumeratis (Leipzig 1868).

Еще болѣе систематически основываетъ Платонъ на тройномъ дѣленіи души развитіе своего *ученія о добродѣтели*. Въ то время,

[1]) Срав. весь конецъ Resp., 9, и 10 книги.

[2]) Resp. 362, Theaet 176; Phaed. 68 и сл.

[3]) Также и въ Nom. 717; и сл. 728 и сл.

[4]) Какъ уже въ Gorg.

[5]) Вѣроятно, Демокритъ, сравн стр. 144 прим. 1-е.

[6]) Также и эти разсужденія (Phileb. 21, 60 f.) по меньшей мѣрѣ съ равнымъ правомъ могутъ считаться направленными какъ противъ Антисѳена и Эвклида, такъ и противъ Демокрита.

[7]) Phileb. 62 и сл.

[8]) Ibid. 66 и сл.

[9]) Symp. 208 и сл.

какъ его первые діалоги стараются свести единичныя добродѣтели на сократовскую идею (εἶδος) знанія, болѣе поздніе придерживаются принципа ихъ положительной самостоятельности и взаимнаго разграниченія. Смотря по тому, какъ у различныхъ людей, сообразно ихъ особеннымъ наклонностямъ [1]), получаетъ преобладаніе та или другая часть души, имъ свойственно развивать ту или другую добродѣтель, потому что каждой части души присуще свое особое совершенство, основанное на ея существѣ и называемое ея добродѣтелью [2]). Отсюда беретъ свое начало получившее право гражданства въ литературѣ того времени ученіе Платона о *четырехъ главныхъ добродѣтеляхъ:* уму (ἡγεμονικόν) соотвѣтствуетъ добродѣтель мудрости (σοφία), чувствованію (θυμοειδές)—мужество (ἀνδρία), вожделѣнію (ἐπιθυμητικόν) — самообладаніе (σωφροσύνη); и, наконецъ, въ виду того, что совершенство всей души [3]) состоитъ въ правильномъ соотношеніи отдѣльныхъ частей, въ исполненіи каждой своего назначенія (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) и въ руководящей власти разума надъ двумя другими [4]), къ этимъ тремъ добродѣтелямъ присоединяется четвертая, это—добродѣтель правомѣрности (δικαιοσύνη=справедливость).

Послѣднее (съ точки зрѣнія личной этики едва понятное) названіе [5]) соотвѣтствуетъ тому своеобразному значенію, которое придаетъ Платонъ этимъ добродѣтелямъ въ Государствѣ. Платоновская этика, вѣрная тенденціи ученія объ идеяхъ, рисуетъ идеалъ не отдѣльной личности, а скорѣе идеалъ рода, болѣе описываетъ совершенное общество, чѣмъ совершеннаго человѣка; по своей собственной тенденціи она есть *соціальная этика.* Дѣло идетъ здѣсь не о счастьѣ отдѣльнаго индивидуума, а о счастьѣ всѣхъ вообще [6]); а этого можно достигнуть только

---

[1]) Resp. 410 и сл.

[2]) Ibid. 441 и сл.

[3]) Во всемъ этомъ изложеніи Resp. аскетическая мысль объ отпаденіи низшей части души оставлена совершенно въ сторонѣ.

[4]) Такъ какъ уже σωφροσύνη (самообладаніе) возможно только при правильномъ обуздываніи хотѣній со стороны разума, то σωφροσύνη и δικαιοσύνη частью переходятъ другъ въ друга: ср. *Zeller* II[3], 749.

[5]) Обычный буквальный переводъ «справедливость» указываетъ только на политическій, а не нравственный смыслъ дѣла. Также и «праводушіе» не соотвѣтствуетъ вполнѣ платоновскому понятію.

[6]) Именно поэтому и долженъ философъ принимать участіе въ государственной жизни, хотя бы лично для него счастье состояло въ отчужденіи отъ земнаго и въ обращеніи къ божеству (ср. выше)—Resp. 419 f.

въ совершенномъ государствѣ: отсюда этика Платона есть его ученіе объ *идеальномъ государствѣ*.

K. F. Hermann, Die historischen Elemente des platonischen Idealstaates (Ges. Abh. 132 и сл.).—*Ed. Zeller*, Der plat. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vorträge und Abhandl. I, 62 и сл.).—*C. Nohle*, Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Jena 1880).

Каково бы ни было естественное и историческое происхожденіе государства [1]), его задача, по мнѣнію Платона, вездѣ одна и та же—такъ устроить общую жизнь людей, чтобы всѣ были счастливы чрезъ добродѣтель. Но исполнить эту задачу можно только посредствомъ подчиненія всѣхъ житейскихъ отношеній принципамъ нравственнаго назначенія человѣка. Поэтому истинное государство, какъ и душа отдѣльнаго человѣка, распадается на три разобщенныя части: ремесленники, воины и учащіе. Огромное большинство гражданъ (δῆμος—народъ) суть земледѣльцы и ремесленники (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί) [что соотвѣтствуетъ ἐπιθυμητικόν или φιλοχρήματον — вожделѣнію]. Они въ своихъ заботахъ о повседневныхъ потребностяхъ, возникающихъ изъ чувственныхъ вожделѣній, уполномочены добывать матеріальныя блага для общественной жизни. Воины и чиновники (φύλακες, ἐπίκουροι—соотвѣтствующіе θυμοειδές, аффективной части души) должны съ безкорыстнымъ сознаніемъ своего долга охранять цѣлость государства извнѣ—отраженіемъ враговъ, а внутри—приведеніемъ въ дѣйствіе законовъ. Наконецъ, господствующее сословіе (ἄρχοντες—соотвѣтствующіе λογιστικόν или ἡγεμονικόν, главенствующей части души) устанавливаетъ по своему разумѣнію принципы законодательства и управленія. Совершенство же всего государства, его «добродѣтель», есть справедливость (δικαιοσύνη) [2])—охраненіе правъ каждаго; состоитъ же она зъ правильномъ раздѣленіи функцій между тремя сословіями, изъ которыхъ каждое исполняетъ свою особую задачу. Поэтому правители должны обладать высшимъ развитіемъ и образованіемъ (σοφία), «стража»—неустрашимымъ исполненіемъ

---

[1]) Воззрѣнія софистовъ на это разобраны критически въ первой книгѣ Resp. Но, обратно, какъ далеко идутъ положительные и отрицательные отголоски въ изложеніи возникновенія государства, которое самъ Платонъ, повидимому, даетъ во второй книги (369 и сл.), этого здѣсь нельзя прослѣдить.

[2]) Поэтому и соотвѣтствующая добродѣтель индивидуума, этическое равновѣсіе частей его души, обозначается этимъ же именемъ.

долга (ἀνδρία), а «народъ»—послушаніемъ (σωφροσύνη), обуздывающимъ его хотѣнія.

Отсюда и образъ правленія въ платоновскомъ идеальномъ государствѣ—*аристократическій* въ собственномъ смыслѣ этого слова, это господство лучшихъ, т.-е. знающихъ и добродѣтельныхъ. Все законодательство и всѣ постановленія касательно совмѣстной жизни гражданъ предоставлены сословію научно образованныхъ людей (φιλόσοφοι) [1]). Проводить ихъ приказанія на практикѣ и такимъ образомъ осуществлять и сохранять государство извнѣ и изнутри — составляетъ задачу второго сословія. Большинство же должно работать и повиноваться.

Но такъ какъ цѣль государства, по Платону, заключается не въ пріобрѣтеніи или обезпеченіи какой-либо внѣшней пользы, а въ добродѣтели всѣхъ его гражданъ, то онъ и требуетъ отъ личности (наперекоръ политическимъ принципамъ грековъ), чтобы она совершенно слилась съ государствомъ, а отъ государства—чтобы оно охватывало и опредѣляло всю жизнь своихъ гражданъ. Такая мысль и проводится въ общественныхъ учрежденіяхъ государства (πολιτεία); но понятно, что примѣненіе ея ограничивается двумя высшими сословіями, которыя вмѣстѣ обозначаются именемъ «стражи» (φύλακες). Массѣ (δῆμος) присуща не добродѣтель, основанная на знаніи, а обыкновенная добродѣтель обычая, вынужденная строгимъ примѣненіемъ законовъ и поддерживаемая утилитарными соображеніями; поэтому платоновское ученіе о государствѣ предоставляетъ это третье сословіе самому себѣ. Въ стремленіи къ пріобрѣтенію заключается основное чувственное побужденіе его къ дѣятельности; и это сословіе дѣлаетъ, съ своей стороны, все возможное, если своей работой доставляетъ государственной жизни матеріальныя блага и подчиняется руководству высшихъ сословій. Жизнь же послѣднихъ съ самаго рожденія, и даже раньше, должна быть регламентирована государствомъ. Проникнутый сознаніемъ той важности, какую имѣетъ происхожденіе, Платонъ не находитъ возможнымъ предоставить бракъ произволу отдѣль-

[1]) Такъ надо понимать знаменитую фразу (Resp. 473), что человѣческимъ бѣдствіямъ не будетъ конца, пока или не будутъ править философы (т.-е. научно образованные), или правители не будутъ философствовать (т.-е. не будутъ научно образованными).

ныхъ личностей, но требуетъ, чтобы правители посредствомъ подходящаго подбора заботились о правильномъ тѣлосложеніи послѣдующихъ поколѣній [1]). Воспитаніе юношества во всемъ своемъ объемѣ должно также принадлежать государству. Принимая одинаково во вниманіе и тѣлесное, и умственное развитіе, воспитаніе умственное должно, посредствомъ элементарнаго обученія, восходить отъ басенъ и миѳовъ къ поэзіи и музыкѣ, далѣе посредствомъ математической подготовки—къ занятію философіей, и наконецъ къ познанію идеи блага. На различныхъ ступеняхъ этого воспитанія, сначала равнаго для всѣхъ дѣтей высшихъ сословій, исключаются правителями тѣ, которые по своимъ способностямъ и развитію не годятся для болѣе высшихъ должностей; изъ нихъ образуются различныя подраздѣленія военнаго и должностнаго класса. Послѣ подобныхъ исключеній остаются въ концѣ концовъ только избранные, которые и переходятъ въ сословіе архонтовъ, чтобы здѣсь посвятить себя отчасти разработкѣ науки, а отчасти управленію государствомъ. При этомъ два высшихъ сословія составляютъ большую семью: всякая частная собственность для нихъ запрещена [2]), и внѣшнія потребности удовлетворяются государственными средствами, доставляемыми третьимъ сословіемъ.

Такимъ образомъ, по Платону, государство должно быть *воспитательнымъ заведеніемъ для общества*, высшая цѣль котораго—приготовленіе людей къ переходу отъ чувственнаго къ сверхчувственному, отъ земной къ божественной жизни. Это былъ во всѣхъ отношеніяхъ нравственно-религіозный идеалъ, который носился передъ философомъ при послѣдовательномъ изображеніи имъ «наилучшаго государства». Согласно тому, какъ всѣ высшіе интересы человѣка должны были заключаться въ этой совокупной общественной жизни, философъ хочетъ также монополизировать для государства не только воспитаніе и науку, но и искусство и религію. Только то искусство можетъ быть допущено, которое направляетъ свою подражательную дѣятельность [3]) на идеи и въ особенности на идею блага [4]); и если греческая καλοκἀγαθία *) состояла въ признаніи всего прекрас-

---

[1]) Resp. 457 и сл.
[2]) Ibid. 416.
[3]) Ibid. 313.
[4]) Ibid. 376 и сл.

*) Слово, обозначающее соединеніе духовной и тѣлесной красоты и употребляемое часто для обозначенія идеальнаго представленія о человѣкѣ. А.В.

наго добрымъ, то Платонъ переворачиваетъ ея смыслъ и говоритъ, что только доброе — истинно прекрасно. Равнымъ образомъ, хотя идеальное государство и признаетъ миѳы и культъ греческой государственной религіи, какъ воспитательное средство для третьяго, а отчасти (именно въ дѣтствѣ) и для второго сословія [1]), но оно изгоняетъ изъ миѳовъ все безнравственное и двусмысленное и допускаетъ ихъ только, какъ аллегорическое изображеніе этическихъ истинъ. Религія же философовъ заключается въ наукѣ и добродѣтели, высшая цѣль которой есть уподобленіе идеѣ блага, божеству.

Платонъ задумалъ свое государство (πόλις) не какъ фантастическую утопію, но какъ серьезно осуществимый идеалъ, поэтому въ частностяхъ, именно въ общественныхъ учрежденіяхъ, онъ заимствуетъ многочисленныя черты у дѣйствительной греческой государственной жизни, разумѣется, отдавая при этомъ предпочтеніе болѣе строгимъ аристократическимъ учрежденіямъ дорическаго племени. Если онъ и былъ убѣжденъ, что при существующихъ обстоятельствахъ его идеалъ можетъ осуществиться только насильственнымъ образомъ [2]), то тѣмъ не менѣе онъ полагалъ, что, въ случаѣ осуществленія, это идеальное государство не только удовлетворило бы надолго его согражданъ, но и оказалось бы крѣпкимъ и побѣдоноснымъ противъ всѣхъ внѣшнихъ нападеній. Эту мысль философъ хотѣлъ развить въ начатомъ діалогѣ Критій: городъ мудрости долженъ былъ показать свое превосходство передъ Атлантидой, городомъ внѣшняго могущества; вѣроятно, при этомъ дѣйствовала на его фантазію идеализированная персидская война. Изложеніе оборвано вначалѣ и представляетъ при описаніи Атлантиды удивительное сходство съ учрежденіями прежнихъ американскихъ культурныхъ народовъ.

Относительно частностей надо вездѣ обращаться къ діалогу Государство. Въ діалогѣ Политикъ встрѣчается много сходныхъ съ Государствомъ мыслей, но въ иной группировкѣ и не безъ склонности къ монархизму. Главнымъ образомъ отступаетъ этотъ діалогъ отъ Государства въ ученіи о различныхъ родахъ конституцій [3]), причемъ онъ сопоставляетъ три лучшія съ тремя худшими: царскую власть и тираннію, аристократію и олигархію, законную демократію и незаконную, а всѣмъ имъ противополагаетъ онъ седьмую, лучшую, весьма смутно обрисованную. Напротивъ того, Платонъ въ Государствѣ [4]) послѣдовательно разсматриваетъ (прибѣгая къ своей психологіи), какъ слѣдствія постепеннаго перерожденія идеальнаго государства, четыре ложныя формы правленія: тимократію, въ которой господствуетъ честолюбецъ (преобладаніе θυμοειδές—страстной части души), олигархію, гдѣ власть принадлежитъ любостяжателю (преобладаніе ἐπιθυμητικόν—вожделѣнія), демократію,—господство всеобщей распущенности и, наконецъ, тираннію, проявленіе самаго позорнаго произвола.

Отличительная аристократическая черта платоновскаго государства не только соотвѣтствуетъ личному убѣжденію философа и его великаго учителя,

---

[1]) Resp. 369 и сл.
[2]) Ibid. 540d.
[3]) Polit. 302 и сл.
[4]) Resp 545 и сл.

но также необходимо вытекаетъ изъ той мысли, что всегда только очень немногимъ доступно научное образованіе, въ которомъ заключается высшая добродѣтель человѣка и его единственное право на управленіе государствомъ (ср. діалогъ Горгій). Также и устраненіе двухъ руководящихъ сословій отъ всякой физической работы находится, конечно, въ связи съ всеобщимъ предубѣжденіемъ грековъ противъ «чернорабочаго»; у Платона же оно оправдывается еще тѣмъ соображеніемъ, что всякая настоящая работа предполагаетъ или вызываетъ любовь къ вещи, а потому всякое ремесло должно привлекать душу къ чувственному и отчуждать ее отъ сверхчувственнаго назначенія. Изъ этого же мотива исходитъ и устраненіе семейной жизни и частной собственности. Ошибочно понимать подъ этимъ коммунизмъ: общность женъ, дѣтей и имуществъ ясно ограничивается Платономъ двумя высшими сословіями; и эта общность не должна удовлетворять одинаковому для всѣхъ притязанію (какъ это было при натуралистическихъ требованіяхъ радикальнаго цинизма), но предохранять, чтобы какой-либо частный интересъ не воспрепятствовалъ воинамъ и правителямъ посвятить себя благу государства. Это—жертва, приносимая идеѣ блага.

Въ этомъ полномъ подчиненіи всей личной жизни цѣли общаго заключается особенный характеръ платоновской этики, а также и ея тенденція, далеко превосходящая греческую дѣйствительность. Начавшемуся разложенію эллинской культуры философъ противопоставляетъ идеальную картину государственнаго общежитія, никогда не бывшаго въ дѣйствительности и получившаго осуществленіе не раньше, чѣмъ восторжествовала платоновская мысль, что земная жизнь имѣетъ смыслъ и цѣну только какъ приготовленіе къ высшему сверхчувственному существованію. Въ этомъ отношеніи средневѣковая іерархія осуществила платоновское государство тѣмъ, что на мѣсто философа поставила священника. И другія стороны платоновскаго идеала, какъ напримѣръ, господство въ государственной жизни научнаго образованія, были также отчасти осуществленны въ общественныхъ условіяхъ новѣйшихъ народовъ.

Объ ученіи Платона о воспитаніи: *Alex. Kapp* (Minden 1833). *E. Snethlage* (Berlin 1834). *Volquardsen* (Berlin 1860). *K. Benrath* (Jena 1871).—Объ его отношеніи къ искусству: *K. Justi*, Dieästh. Elemente in der plat. Philos. (Marburg 1860).—Относительно религіи: *F. Ch. Bauer*, Das Christliche des Platonismus (Tübingen 1837).—Ср. также *S. A. Byk*, Hellenismus und Platonismus (Leipzig 1870).

Подобно тому, какъ теоретическая философія въ произведеніяхъ старческаго возраста, такъ и этика Платона въ *Законахъ* потерпѣла дополнительное преобразованіе, не послужившее къ ея выгодѣ. Въ пессимистическомъ [1]) отчаяніи [2]) относительно возможности осуществленія своего идеальнаго государства Платонъ пытается набросать картину нравственно устроенной

[1]) Nom. 644. Убѣжденіе въ испорченности міра доходитъ здѣсь до того, что признается существованіе злой міровой души, противодѣйствующей божественной (ср. § 37); Ibid. 896 и сл.

[2]) Ibid. 739.

общественной жизни безъ господствующаго содѣйствія ученія объ идеяхъ и его послѣдователей. Мѣсто философіи заступаетъ, съ одной стороны, религія, въ формѣ болѣе близкой къ народному представленію, съ другой стороны, математика съ ея пиѳагорейскими развѣтвленіями музыкальнаго и астрономическаго характера. Философское образованіе замѣняется практической разсудительностью [1]) (φρόνησις) и господствомъ строго опредѣленныхъ законовъ [2]), сократовская добродѣтель — осторожнымъ заимствованіемъ у обычаевъ почтенной старины. Такимъ образомъ, государство Государства превращается въ смѣшеніе монархическо-олигархическихъ и демократическихъ элементовъ; идеальная смѣлость его плана замѣняется компромисомъ съ историческими условіями. Все это изложено тяжелымъ, часто расплывающимся, слогомъ, причемъ, повидимому, изложенію не достаетъ окончательной отдѣлки и заключительной редакціи.

Именно вслѣдствіе своего изслѣдованія фактическихъ данныхъ Законы имѣютъ большой антикварный интересъ, тогда какъ ихъ философская цѣнность весьма ничтожна. Они такъ сильно отступаютъ не только отъ ученія объ идеяхъ, но и отъ всего идеализма платоновскаго мышленія и такъ глубоко погружаются въ пиѳагорействующую обрядность, что дѣлаютъ совершенно понятнымъ сомнѣніе (теперь справедливо опять оставленное) въ ихъ подлинности. Ср. *Th. Oncken*, Staatslehre des Arist. 197 и сл.—*E. Zeller* II[4], 809 и сл. Die Abhdlg. von *Th. Bergk* (in 5. Abhdlg. zur Geschich. der griech. Philos. und Astron. (Leipzig 1883).—*E. Praetorius*, De legibus Pl. (Bonn 1884).

§ 37. Гносеологическій дуализмъ ученія объ идеяхъ допускалъ и требовалъ догматическаго опредѣленія этическихъ нормъ человѣческой жизни, но не достовѣрнаго познанія явленій природы. Если Платонъ и опредѣлилъ, подъ конецъ, задачу метафизики въ разсмотрѣніи идеи и особенно идеи блага, какъ причины чувственнаго міра, то все же послѣдній и до, и послѣ оставался для него областью возникновенія и исчезновенія, которая, по основному положенію его философіи, никогда не могла сдѣлаться предметомъ діалектическаго, т.-е. истиннаго познанія. Ученіе объ идеяхъ съ своей точки зрѣнія требуетъ лишь *телеологическаго воззрѣнія на природу*, но не даетъ *ея познанія*.

Поэтому, если впослѣдствіи, уступая потребностямъ своей

---

[1]) Nom. 712 въ прямомъ противорѣчіи съ Resp. 473.

[2]) Ibid. 746.

школы. Платонъ ввелъ въ кругъ своего изслѣдованія и ученія также и естествознаніе, къ которому прежде, подобно Сократу, относился отрицательно, то все же онъ остался при томъ убѣжденіи, что о возникновеніи и объ исчезновеніи вещей не можетъ быть знанія (ἐπιστήμη), а только вѣроятное мнѣніе (πίστις), не можетъ быть науки, а только вѣроятное воззрѣніе. Свое убѣжденіе въ этомъ онъ совершенно ясно и особенно рѣзко [1]) подчеркнулъ во введеніи къ Тимею, гдѣ изложены плоды этихъ изслѣдованій. Въ силу этого онъ признаетъ за своимъ ученіемъ о природѣ цѣнность не истины, а только вѣроятія. Изображенія Тимея, это только εἰκότες μῦθοι (вѣроятные миѳы), и, какъ бы близки они ни были къ ученію объ идеяхъ, они все-таки не образуютъ интегрирующей составной части его метафизики.

Aug. Böckh, De Platonica corporis mundani fabrica (Heidelberg 1809) Untersuchungen über das kosmische System des Plat. (Berlin 1852). — *H. Martin*, Etudes sur le Timée (2 vol. Paris 1841).

Такимъ образомъ, платоновская натурфилософія находится къ метафизикѣ въ отношеніи, правда не совсѣмъ одинаковомъ, но все же подобномъ тому, въ какомъ гипотетическая физика Парменида находится къ его ученію о бытіи (§ 19). Повидимому, въ обоихъ случаяхъ вниманіе къ желаніямъ и потребностямъ учениковъ побудило мыслителей снизойти, въ видѣ опыта, отъ размышленія о непреходящемъ бытіи къ занятію измѣнчивымъ. Платонъ ясно опредѣляетъ (Тимей 59) эту игру съ εἰκότες μῦθοι (вѣроятными миѳами), какъ отдыхъ отъ постояннаго занятія діалектикой, который философъ, конечно, можетъ себѣ позволить. Если съ этимъ и связывалось критическое, часто даже полемическое, обсужденіе существующихъ воззрѣній (формальный моментъ, на который *Diels* [Aufs. z. Zeller-Jub. 254 и сл.] переноситъ у Парменида центръ тяжести), то все же Платонъ гораздо больше принималъ во вниманіе то обстоятельство, что сотоварищество такой организаціи и такого объема, какъ Академія, не можетъ долго углубляться въ естествознаніе и должно съ нимъ покончить какимъ бы то ни было образомъ. Въ то время, какъ на основаніи ученія объ идеяхъ можетъ быть достигнуто совершенное познаніе о цѣнности индивидуума, общества и его исторіи, нельзя съ такой же увѣренностью вывести въ отдѣльности при помощи идеи блага реальнаго опредѣленія природы. Поэтому, если разсматривать этику и физику, какъ два флигеля учительскаго зданія Платона, то одинъ изъ нихъ—этика—воздвигнутъ совершенно въ томъ же стилѣ и изъ того же матеріала, какъ и главная часть; другой же—физика—представляетъ легкую временную постройку, подражающую формамъ всего остальнаго.

---

[1]) Tim. 28 и сл., который начинаетъ изслѣдованіе 27 d. краткимъ обзоромъ теоріи двухъ міровъ. Отношеніе натурфилософіи къ ученію объ идеяхъ точнѣе всего опредѣляется извѣстной фразой 29 c: ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

Замѣчательно, что въ сужденіяхъ послѣдующихъ столѣтій бо́льшее значеніе получило именно то, что философу было, такимъ образомъ, лишь навязано, и что онъ обсуждалъ лишь съ явной сдержанностью. Телеологическая физика Платона считалась со временъ эллинизма въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ его самымъ важнымъ произведеніемъ, тогда какъ ученіе объ идеяхъ было болѣе или менѣе отодвинуто на второй планъ. Первымъ основаніемъ къ этому послужило родство религіозныхъ воззрѣній, а еще болѣе то обстоятельство, что его школа держалась именно этой части его ученія, какъ наиболѣе для нея осязаемой и пригодной. Поэтому уже и Аристотель (напр. De anim. I, 2) опровергалъ миѳы Тимея совсѣмъ такъ, какъ бы они дѣйствительно были важными мѣстами платоновскаго ученія.

Основаніемъ для миѳовъ Тимея служитъ метафизика Филеба. Чувственный міръ состоитъ изъ безграничнаго пространства и особенныхъ математическихъ формъ, принимаемыхъ этимъ послѣднимъ съ цѣлью изображенія идей. Въ виду же того, что о дѣятельности этой высшей цѣли не можетъ быть дано познанія въ понятіяхъ, она въ началѣ Тимея миѳически олицетворяется *въ міробразующемъ богѣ*, δημιουργός (зодчій): онъ—цѣлесообразно дѣйствующая сила; онъ добръ, и по причинѣ своей доброты создалъ міръ [1]). Онъ создалъ его, созерцая идеи, тѣ чистыя единичныя «формы», которымъ онъ его и уподобилъ [2]); поэтому міръ есть нѣчто самое совершенное, самое лучшее, самое прекрасное [3]) и, какъ произведеніе божественнаго разума и доброты, онъ—единъ.

Совершенство *единаго* міра, выдвинутое въ концѣ Тимея съ особенною торжественностью, есть необходимое требованіе телеологической основной мысли. Отказъ признать противоположное ученіе о многихъ безчисленныхъ мірахъ (Тим. 31 а) именно въ связи съ непосредственно предъидущимъ (30 а), служитъ полемикой противъ Демокрита. По механическому принципу этого послѣдняго въ безпорядочно двигающемся возникаютъ здѣсь и тамъ вихри, а изъ нихъ міры; устрояющее же божество образовало только одинъ совершеннѣйшій міръ.

Но что и этотъ міръ соотвѣтствуетъ идеямъ не вполнѣ, а только по возможности [4]), это зависитъ отъ другого принципа чувственнаго міра—*пространства*, въ которомъ богъ изобразилъ его. Непостигаемое [5]) ни мышленіемъ, ни чувствами (значитъ, не понятіе и не воспріятіе, не идея и не чувственная вещь), оно есть μὴ ὄν (несуществующее), безъ котораго ὄντως ὄν (существенно-существующее) не можетъ проявиться, и безъ котораго

[1]) Tim. 29 e.
[2]) Ibid. 30 c.
[3]) Телеологическій мотивъ ученія Анаксагора, принятый уже въ діалогѣ Phaed., составляетъ одно изъ основныхъ ученій въ Tim.
[4]) Tim. 30 a; 46 c.
[5]) Ibid. 52.

идеи не могутъ быть воспроизведены въ чувственныхъ вещахъ [1]). Такимъ образомъ, наряду съ истинной причиной αἴτιον, пространство является ξυναίτιον [2]) (содѣйствующей причиной). А вещи, образовавшіяся въ немъ, это — ξυναίτια [3]) (вспомогательныя причины) происхожденія міра въ частностяхъ; возлѣ божественнаго разума составляютъ онѣ естественную необходимость (ἀνάγκη) [4]), которая иногда препятствуетъ разумной дѣятельности перваго. Итакъ, пространство [5]) (χώρα, τόπος—мѣсто) есть то, въ чемъ совершается міровой процессъ (ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται), то, что принимаетъ въ себя всѣ тѣлесныя формы (φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη — природа, принимающая въ себя тѣла, также ἡ δεξαμενή или ὑποδοχὴ τῆς γενέσεως—вмѣстилище быванія), безформенная (ἄμορφον) способность къ образованію (ἐκμαγεῖον). Изъ этого то ничто [6]) и создаетъ богъ міръ.

Тожество платоновской «матеріи» (τρίτον γένος—третій родъ, Тимей 48 и сл.) съ пустымъ пространствомъ (ср. выше стр. 170, прим. 4-ое) всего вѣрнѣе доказывается построеніемъ стихій изъ треугольниковъ (см. ниже), причемъ для философа математическое тѣло тожественно съ физическимъ.—Срав. также *J. P. Wohlstein*, Materie und Weltseele im platonischen System (Marburg 1863).

Какъ совершеннѣйшее видимое, космосъ также долженъ обладать разумомъ и душой; поэтому первымъ дѣломъ деміурга при созданіи міра было образованіе *міровой души* [7]). Душа, какъ жизненный принципъ всего, обнимаетъ собой его предѣлы, движеніе и сознаніе. Она описывается какъ нѣчто среднее между недѣлимымъ (идеей) и дѣлимымъ (пространствомъ), ей принадлежатъ противоположныя качества ταὐτόν'а (тожественнаго) и θάτερον'а (инаго), единообразія и измѣнчивости; она заключаетъ въ себѣ всѣ числа и отношенія мѣры. Сама же она есть математическая форма космоса, почему и подраздѣлена деміургомъ по гармоническимъ отношеніямъ: прежде всего отдѣляется внѣшній кругъ однообразнаго движенія отъ внутренняго круга измѣняющагося движенія (мѣстопребыванія неподвижныхъ звѣздъ и планетъ), причемъ послѣдній, въ свою очередь, подраздѣленъ пропорціонально на концентрическіе круги. Посредствомъ всѣхъ

---

[1]) Которые именно составляютъ среднее между бытіемъ и небытіемъ: Resp. 417.

[2]) Tim. 68 e; рассматриваетъ это, какъ второй видъ αἰτία.

[3]) Tim. 46 c. Срав. Phaed. 96 и сл.

[4]) Tim. 48 a; и этотъ терминъ употребленъ здѣсь совсѣмъ въ демокритовскомъ смыслѣ.

[5]) Tim. 49 и сл.

[6]) Слѣдуетъ сравнить выраженіе Демокрита, стр. 76 прим. 2-е.

[7]) Tim. 35 и сл.

этихъ круговъ душа, самая природа которой уже содержитъ вѣчную подвижность, должна давать движеніе всему космосу. А посредствомъ этого [1]) движенія, пробѣгающаго черезъ все и возвращающагося къ самому себѣ, она порождаетъ въ себѣ и въ отдѣльныхъ вещахъ сознаніе, воспріятіе и мышленіе. Совершеннѣйшее же знаніе состоитъ въ постоянномъ круговомъ движеніи созвѣздій.

Отдѣльныя мѣста въ этомъ въ высшей степени фантастическомъ описаніи Тимея частью темны и спорны; ср. подробности у *Zeller*'а II³, 646 и сл. Заимствованія у пиѳагорейцевъ, вліяніе ихъ ученія о числахъ, а также ихъ астрономіи и гармоники, вполнѣ очевидны. При раздѣленіи міровой души (совпадающемъ съ раздѣленіемъ астрономической міровой системы) главную роль играютъ гармоническая пропорція и ариѳметическое среднее. Наиболѣе цѣнная основная мысль та, что посредствомъ такого полнаго раздѣленія массы и движеній космоса пространству придается то опредѣленіе формъ (πέρας — предѣлъ), которое въ Филебѣ (ср. выше § 35) наряду съ безпредѣльнымъ (ἄπειρον) является вторымъ принципомъ. Такимъ образомъ, по Платону, «математическое» не тожественно съ міровой душой, но находится съ ней въ тѣснѣйшей связи и занимаетъ такое же серединное положеніе между идеями и чувственнымъ міромъ.

Характерную черту платоновскаго ученія о движеніи представляетъ сведеніе имъ всѣхъ отдѣльныхъ движеній къ цѣлесообразно-опредѣленному движенію цѣлаго; именно въ этомъ отношеніи его ученіе діаметрально противоположно атомизму, который считалъ движеніе самостоятельной функціей каждаго отдѣльнаго атома. Замѣчательно, что Тимей многократно (ср *Zeller* II³ 663, 3) подчеркиваетъ связь и даже тожество представленій съ движеніями, такъ напр., онъ относитъ «правильное представленіе» къ иному (θάτερον), къ измѣняющимся движеніямъ, а разумное познаніе, напротивъ, къ тожественному (ταὐτόν), къ однообразному круговому движенію (Тимей 37, b). Характерно и здѣсь то, что всѣ отдѣльныя дѣятельности сводятся [2]) къ общей функціи міровой души, причемъ послѣдняя лишена индивидуальности.

Дальнѣйшее математическое формированіе (πέρας) пустаго пространства совершается въ отдѣльныхъ вещахъ, введенныхъ деміургомъ въ гармоническую систему міровой души, и прежде всего въ образованіи *стихій* (στοχεῖα). Наряду съ искусственнымъ дедуктивнымъ доказательствомъ, что число ихъ равняется четыремъ [3]), причемъ воздухъ и вода помѣщены, какъ двѣ стихіи, посредствующія между огнемъ и землей, Платонъ даетъ [4]) и стереометрическое построеніе ихъ, по которому, подобно уче-

---

[1]) Ibid. 37

[2]) Если въ этихъ теоріяхъ и есть заимствованія у Демокрита—что я не считаю невѣроятнымъ—то во всякомъ случаѣ его воззрѣнія подвергнуты самостоятельной переработкѣ.

[3]) Tim. 31 и сл.

[4]) Ibid 53 и сл.

нію пиѳагорейцевъ, четыре правильныхъ тѣла являются основными формами этихъ стихій: у огня—тетраедръ, у воздуха—октаедръ, у воды—икосаедръ, у земли—кубъ. Эти основныя тѣла Платонъ представляетъ себѣ составленными изъ поверхностей, именно изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, частью равнобедренныхъ, частью такихъ, катеты которыхъ относятся другъ къ другу, какъ 1 : 2 [1]). Изъ этого построенія должно сдѣлаться понятнымъ превращеніе пространства въ тѣлесную матерію: изъ различной величины и различнаго числа этихъ недѣлимыхъ треугольныхъ поверхностей [2]) выводятся съ геніальной фантастичностью физическія и химическія свойства отдѣльныхъ веществъ, ихъ распредѣленіе въ пространствѣ, ихъ смѣшеніе и непрерывное движеніе, въ которомъ они находятся.

Также и Платонъ признаетъ, что при этомъ, смотря по своей главной массѣ, отдѣльныя стихіи и вещества находятся каждая въ своей опредѣленной части пространства, куда и стремятся назадъ отбившіяся отъ нихъ части. Не совсѣмъ ясно, какъ онъ согласовалъ съ этой мыслью законъ тяготѣнія. Во всякомъ случаѣ онъ понималъ, что направленіе сверху внизъ не должно разсматриваться, какъ абсолютное, но что въ міровомъ шарѣ существуютъ только два направленія—къ центру и къ периферіи (Тимей 62).

Астрономическія воззрѣнія Платона существеннымъ образомъ отличаются отъ воззрѣній пиѳагорейцевъ вслѣдствіе признанія имъ неподвижности земли. По его мнѣнію, земля покоится какъ шаръ въ серединѣ столь же шаровидной вселенной. Вокругъ «алмазной» оси послѣдней обращается по самой внѣшней периферіи небо неподвижныхъ звѣздъ, дѣлая ежедневно оборотъ съ востока на западъ. Въ этомъ же небѣ отдѣльныя звѣзды, какъ «видимые боги» [3]), находятся опять въ постоянномъ совершенномъ движеніи вокругъ самихъ себя. Это вращеніе сообщается семи сферамъ, въ которыхъ находятся пять планетъ, солнце и луна, и которыя пересѣкаютъ тотъ первый кругъ по направленію зодіака. Планеты же, солнце и луна имѣютъ внутри своихъ круговъ собственныя обратныя движенія различной скорости.

Послѣднее предположеніе, служащее къ объясненію кажущейся неправильности планетныхъ движеній, надолго сохранило свою силу для астрономической теоріи. Лежащій въ основаніи этого методологическій принципъ превос-

---

[1]) Изъ первыхъ составляется квадратъ, а изъ послѣднихъ—равносторонній треугольникъ.

[2]) Которыя, такимъ образомъ, заступаютъ мѣсто демокритовскихъ ἄτομα и σχήματα.

[3]) Tim. 40a.

ходно формулированъ Платономъ или его школой въ слѣдующемъ вопросѣ: τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα (какія надо предположить поверхности и какія допустить движенія, чтобы сохранились кажущіяся движенія планетъ?). Ср. Simpl. zu Arist. de coelo, 119.

Заключеніемъ ученія Тимея о движеніи служитъ обстоятельное изложеніе психофизическаго происхожденія воспріятія [1]). Задача здѣсь въ томъ, чтобы опредѣлить тѣ виды движенія внѣшнихъ вещей и тѣла, которыя вызываютъ движенія души: ея ощущенія и чувственныя воспріятія [2]). Здѣсь изслѣдованія физіологовъ, равно какъ и теорія Протагора [3]), тщательно подчинены телеологическому ученію о движеніи; такъ какъ при этомъ послѣдовательно отдѣляется въ ощущеніи (αἴσθησις) субъективный моментъ отъ объективнаго, то натурфилософія и подтверждаетъ тотъ гносеологическій исходный пунктъ платоновскаго мышленія, который былъ освѣщенъ въ Теэтетѣ.

Наконецъ, въ видѣ дополненія Тимей удовлетворяетъ энциклопедическимъ потребностямъ школы, присоединяя очеркъ теоріи о болѣзняхъ и о цѣлебныхъ средствахъ (Тимей 81 и сл.).

6. Аристотель.

Почти 40-лѣтняя преподавательская дѣятельность Платона собрала вокругъ него много выдающихся людей и придала всей дѣятельности его школы ту всеобъемлющую многосторонность, которая выразилась въ этико-историческихъ и медиконатуралистическихъ научныхъ занятіяхъ, и слѣды которой мы находимъ въ его позднѣйшихъ діалогахъ [4]). Хотя этой значительной группѣ людей, стоявшихъ въ болѣе или менѣе близкомъ отношеніи къ школѣ, эмпирическое изслѣдованіе и обязано своими позднѣйшими значительными обогащеніями, но они едва-ли содѣйствовали процвѣтанію философіи. Только одинъ

---

[1]) Tim. 61 и сл. О подробностяхъ см. *H. Siebeck*, Gesch. der Psych. I, 1, 201 и сл.

[2]) Въ этомъ отношеніи изложеніе Tim. дополняется діалогами Resp. и Phileb., тогда какъ въ теоретическомъ отношеніи само оно развиваетъ эмпирическимъ путемъ основныя опредѣленія Theaetet'a.

[3]) И можетъ быть также многое, принадлежащее Демокриту.

[4]) Ср. *H. Usener*, Über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in Altertum (Preuss. Jahrb. 53 и сл.).— *E. Heitz*, Die Philosophenschulen Athens (Deutsche Revue, 1884).

изъ нихъ, величайшій ученикъ Платона, который, конечно, не удовольствовался дѣятельностью Академіи и основалъ свою собственную школу, былъ призванъ къ тому, чтобы съ величайшей систематичностью заключить собой все умственное движеніе греческой философіи. Это былъ *Аристотель*.

Исторію Академіи обыкновенно подраздѣляютъ на три періода (иногда—на пять): періодъ Древней Академіи, который охватываетъ приблизительно первое столѣтіе по смерти основателя; періодъ Средней, занимающій полтора слѣдующихъ столѣтія дѣятельности школы (въ немъ въ свою очередь различаютъ двѣ, одна за другою слѣдующія, школы: Аркезилая и Карнеада); наконецъ, періодъ Новой Академіи, доходящій до новоплатоновцевъ (въ немъ различаютъ одно старое догматическое направленіе Филона изъ Лариссы, другое новое эклектическое—Антіоха изъ Аскалона). Двѣ позднѣйшія фазы относятся къ скептико-синкретистической тенденціи эллинской философіи. (Ср. В. глав. 2.).—По общимъ вопросамъ ср. *H. Stein*, Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus (3 Bd., Göttingen 1862—75).

§ 38. Такъ-называемая *Древняя Академія* находилась всецѣло подъ вліяніемъ того менѣе благопріятнаго направленія, которое приняла платоновская философія въ позднѣйшее время, приблизившись теоретически къ пиѳагорейскому мистическому ученію о числахъ, а практически—къ популярной морали съ религіознымъ оттѣнкомъ. Послѣ смерти Платона главою школы былъ племянникъ его *Спевзиппъ*, а по смерти его (339)—*Ксенократъ* изъ Халкедона. Къ тому же поколѣнію принадлежатъ Гераклидъ Понтскій и Филиппъ Опунтскій. Въ менѣе близкихъ отношеніяхъ къ платоновской школѣ былъ астрономъ Эвдоксъ изъ Книдоса и глава тогдашнихъ пиѳагорейцевъ—Архитъ изъ Тарента. Слѣдующее поколѣніе, подчиняясь духу времени, обратилось всецѣло къ этическимъ изслѣдованіямъ. Главою школы былъ съ 314—270 г. *Полемонъ* изъ Аѳинъ, а послѣ него *Кратесъ* изъ Аѳинъ, такъ какъ наиспособнѣйшій ученикъ перваго—*Крантор*ъ умеръ еще при его жизни.

Подробный перечень академиковъ этого времени у *Zeller*'а II³, 836 и сл.—*F. Bücheler*, Acad. philos. index Herculanensis (Greifswald 1869).—О различныхъ направленіяхъ, существовавшихъ въ самой Академіи, намъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что послѣ смерти Платона, когда по его собственному назначенію главою школы сдѣлался его племянникъ, Ксенократъ и Аристотель покинули Аѳины. Первый впослѣдствіи былъ избранъ въ руководители школы, Аристотель же немного спустя основалъ свою собственную.

По дошедшимъ до насъ свѣдѣніямъ, *Спевзиппъ* былъ неяснымъ многописателемъ. Перечень его сочиненій, касающихся всѣхъ отдѣловъ науки

даетъ намъ Діогенъ Лаерт. IV, 4. Повидимому, большая часть изъ нихъ была въ связи съ его преподавательской дѣятельностью (ὑπομνήματα — замѣтки для памяти); ихъ-то и имѣлъ въ виду Аристотель въ своихъ частыхъ, большею частью полемическихъ, упоминаніяхъ о Спевзиппѣ. Особенно часто упоминается его сочиненіе о пиѳагорейскихъ числахъ и Ὅμοια, энциклопедическій сборникъ по естественной исторіи, подобранный по именамъ. Ср. *Ravaisson*, Speus. de primis rerum principiis placita (Paris 1838).—*M. A. Fischer*, De Speus. vita (Rastadt 1845).—Не болѣе значенія имѣлъ *Ксенократъ*, спутникъ Платона въ третьемъ сицилійскомъ путешествіи, извѣстный какъ человѣкъ строгій и серьезный. О цѣломъ рядѣ его сочиненій упоминаетъ Діогенъ Лаерт. IV, 11 и сл.—Обстоятельное изложеніе его ученія, съ присоединеніемъ отрывковъ, даетъ R. Heinze, X. (Leipz. 1892).—*Гераклидъ* происходилъ изъ понтійской Гераклеи. Онъ былъ завербованъ въ Академію стараніями Спевзиппа, и, какъ астрономъ, имѣлъ самостоятельное значеніе. Ему поручилъ Платонъ руководство Академіею на время своего послѣдняго путешествія въ Сицилію. Когда. послѣ смерти Спевзиппа, Ксенократъ былъ избранъ главою школы, Гераклидъ вернулся на свою родину и основалъ тамъ собственную школу, во главѣ которой стоялъ до 330 года. Это былъ многосторонній, даже эстетически-настроенный и плодовитый писатель, вполнѣ усвоившій ученія не только Пиѳагора и Платона, но и Аристотеля. Ср. Diog. Laert. V, 86 и сл.; *Rouler*, De vita et scriptis H. P. (Loewen 1828). — *E. Deswert*, De H. P. (Loewen 1830).—*L. Cohn* (in Commentar. phil. in hon. *Reifferscheid*, Breslau 1884).—*Филиппъ изъ Опунта*, вѣроятно, редактировалъ платоновскіе «Законы» и составилъ Эпиномисъ; ср. *Suidas*. Art. φιλόσοφος (также и Diog. Laert III, 37). — Знаменитый астрономъ Эвдоксъ (406 — 353), судя по многочисленнымъ свидѣтельствамъ древнихъ (ср. *Zeller* II³, 845), временно присоединился къ Академіи и развилъ далѣе ея астрономическую теорію, но въ другихъ вопросахъ, особенно этическихъ, онъ имѣлъ совершенно несходные съ нею взгляды. *A. Böckh*, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, besonders den eudoxischen (Berlin 1863).

Между *позднѣйшими пиѳагорейцами* выдается Архитъ, игравшій въ первой половинѣ четвертаго столѣтія видную роль въ своемъ родномъ городѣ, какъ ученый, гражданинъ и полководецъ. Все, что съ нѣкоторою достовѣрностью передано намъ о немъ и о другихъ, свидѣтельствуетъ, что Платонъ, будучи самъ подъ вліяніемъ пиѳагорейскаго ученія, въ свою очередь повліялъ на него и притомъ такъ, что теорія чиселъ въ послѣдней своей фазѣ вполнѣ слилась съ соотвѣтствующимъ ея общей схемѣ ученіемъ объ идеяхъ. Значеніе Архита опредѣляется его трудами въ области механики и астрономіи; а его философское ученіе вполнѣ совпадаетъ съ ученіемъ древней Академіи При тѣхъ тѣсныхъ личныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ онъ стоялъ къ Платону, представляется весьма возможной подлинность тѣхъ отрывковъ, въ которыхъ онъ придаетъ пиѳагореизму этотъ платоновскій оттѣнокъ. Эти отрывки собрали *Conr. Orelli* (Leipzig 1827), (ср. *Mullach*, II, 16), *G. Hartenstein*, De Arch. Tar. fragm. philos. (Leipzig. 1833), *Eggers*. De Arch. Tar. vita op. et philos. (Paris 1833), *Petersen* (Zeitschr. f. Altertumswissenschaft 1836), *O. Gruppe*, Über die Fragm. des Arch. (Berlin 1840), *Fr. Beckmann*, De Pythagoreorum reliquiis (Berlin 1844), *Zeller* V³, 103 и сл.

Полемонъ и *Кратесъ* обязаны схолархатомъ скорѣе своему рожденію въ Аѳинахъ и нравственному достоинству, нежели своему философскому значенію. *Крантор*ъ происходилъ изъ сицилійскаго города Солъ; онъ сдѣлался извѣстнымъ главнымъ образомъ благодаря своему сочиненію «περὶ πένθους».—*H. E. Meier*, Über die Schrift π. π. (Halle 1840). — *F. Kayser,* De Crantore Academico (Heidelbg. 1841).

Преподавательская дѣятельность Древней Академіи стоитъ вообще на точкѣ зрѣнія платоновскихъ «Законовъ»: ученіе объ идеяхъ она отодвигаетъ на второй планъ, отдавая первое мѣсто ученію о числахъ. Такъ, Спевзиппъ, съ своей стороны, приписалъ числамъ ту сверхчувственную реальность, отдѣленную отъ чувственныхъ вещей, которую Платонъ придавалъ идеямъ. Подобнымъ же образомъ Филиппъ Опунтскій объяснялъ въ своемъ «Эпиномисѣ», что то высшее знаніе, на которомъ должно быть построено государство «Законовъ», есть математика и астрономія; онѣ научаютъ человѣка тѣмъ вѣчнымъ отношеніямъ мѣры, по которымъ Богъ устроилъ міръ, и этимъ ведутъ его къ истинному благочестію. Наряду съ этой математизирующей теологіей Спевзиппъ (примѣнительно, конечно, къ стремленіямъ школы) придавалъ эмпирическому знанію бо̀льшее значеніе, нежели Платонъ. Онъ говорилъ о научномъ воспріятіи (αἴσθησις ἐπιστημονική), которое участвуетъ въ познаніи истины [1]); но понималъ подъ этимъ не какую-нибудь объясняющую теорію, а просто собраніе фактовъ, систематизированное на основаніи логическихъ отношеній, образецъ чего онъ показалъ въ своихъ компендіяхъ (ὅμοια ὀνόματα), очевидно предназначенныхъ для школьнаго употребленія. Ксенократъ положилъ въ основаніе своего преподаванія раздѣленіе философіи на этику, діалектику и физику [2]). Онъ твердо держался ученія объ идеяхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ признавалъ за математическими опредѣленіями, какъ и за идеями, самостоятельную реальность въ противоположность чувственному міру. Поэтому онъ различалъ три области познаваемаго [3]): 1) сверхчувственное, 2) математически опредѣленныя формы вселенной и 3) чувственныя вещи. Этимъ предметамъ соотвѣтствуютъ: во-первыхъ—знаніе въ строгомъ смыслѣ (ἐπιστήμη), обнимающее діалектику и математику, во-вторыхъ—мнѣніе (δόξα), которое въ астрономіи обосновано сразу и мате-

---

[1]) Sex. Emp. VII, 145.
[2]) Ibid. VII, 16.
[3]) Ibid. 147.

матически, и эмпирически, въ-третьихъ — ощущеніе (αἴσθησις), правда не совсѣмъ ложное, но тѣмъ не менѣе подверженное всевозможнымъ заблужденіямъ.

Платоновцы, повидимому, видѣли главную задачу своей метафизики въ телеологическомъ построеніи ряда ступеней, составляющихъ промежуточные принципы между сверхчувственнымъ и чувственнымъ. Но въ рѣшеніи ея замѣчаются два противоположныя теченія, связанныя съ именами Спевзиппа и Ксенократа. Первый оставилъ въ сторонѣ ученіе объ идеяхъ; и это зависѣло, главнымъ образомъ, оттого, что онъ не могъ смотрѣть на совершенное, доброе, какъ на причину (αἰτία) несовершеннаго, чувственнаго [1]), а скорѣе, какъ на высшую цѣль его и результатъ. Поэтому началомъ всего (ἀρχή) онъ считалъ числа и— какъ ихъ элементы — единство и множество; а какъ ближайшее къ числамъ онъ допускаетъ геометрическія величины и стереометрическія формы, т.-е. стихіи, къ четверичному числу которыхъ онъ прибавлялъ эѳиръ [2]) пиѳагорейцевъ. Затѣмъ онъ нашелъ принципъ движенія въ міровой душѣ (νοῦς), которую, повидимому, отожествлялъ съ пиѳагорейскимъ центральнымъ огнемъ; цѣлью же движенія у него является добро, которое, какъ совершеннѣйшее, принадлежитъ концу міроваго развитія. Этому эволюціонному способу представленія Ксенократъ противопоставлялъ свой — эманатистическій: именно, онъ изъ единства и неопредѣленной двойственности (ἀόριστος δυάς) выводилъ числа и, какъ тожественныя съ ними (по схемѣ Платона, изложенной въ ненаписанныхъ ученіяхъ ἄγραπτα δόγματα) — идеи. Затѣмъ онъ опредѣлялъ душу [3]), какъ число, движущее само себя изъ самого себя, и этимъ путемъ спускался отъ единства, тожественнаго съ добромъ, къ чувственному, гдѣ между міровой душой и тѣлесными вещами помѣщался цѣлый послѣдовательный рядъ какъ добрыхъ, такъ и злыхъ духовныхъ существъ. Именно этимъ своимъ противорѣчіемъ ученики Платона доказываютъ, что они, желая продолжать его ученіе въ религіозную сторону, трудились надъ неразрѣшенными задачами его позднѣйшей метафизики. Противоположеніе αἰτία и ξυναίτιον (причины дѣйствующей и содѣйствующей), идеи и пространства, совершеннаго и несовершеннаго, обратилось у нихъ вполнѣ въ ре-

---

[1]) Arist. Met. XI 7, 1072 b 31.
[2]) Ср. § 24.
[3]) Plut. procr. an. 1, 5. (1012); ср. Arist. Anal. post. II 4, 91a 38.

лигіозное противоположеніе добраго и злаго [1]); и такимъ образомъ вступили они (особенно Ксенократъ), отказавшись отъ монистическихъ мотивовъ въ ученіи учителя, на почву фантастическихъ умозрѣній, вращавшихся главнымъ образомъ около причины существованія зла въ мірѣ [2]).

Болѣе интереснымъ, чѣмъ это фантастическое пиѳагореизированье различныхъ представителей школы, является, съ одной стороны, высокое развитіе математики, дошедшей въ пиѳагорейско-платоновскихъ кружкахъ до разрѣшенія самыхъ трудныхъ проблемъ (діоризмъ Неоклида, ученіе о пропорціяхъ у Архита и Эвдокса, сѣченіе линій, спиральная линія, удвоеніе куба съ помощью параболъ и гиперболъ — ср. *Cantor*, Geschichte der Math. I, 202 и сл.) и астрономіи; послѣдняя въ лицѣ Гикета, Экфанта и Гераклида учила о неподвижности звѣзднаго неба и о вращеніи земли вокругъ оси, причемъ Гераклидъ уже смотрѣлъ на Меркурія и на Венеру, какъ на спутниковъ солнца (сравн. *Ideler*, Abhandl. der Berl. Akad. der Wissensch. 1828 и 1830). Съ другой же стороны, интересно то обстоятельство, что люди, стоявшіе въ болѣе свободныхъ отношеніяхъ къ школѣ, старались найти родство нѣкоторыхъ мотивовъ ученія Платона съ другими ученіями. Такъ, Гераклидъ придерживался платоновской конструкціи элементовъ, присоединяясь въ то же время къ попыткѣ Экфанта примирить атомизмъ съ пиѳагореизмомъ. Такимъ же образомъ Эвдоксъ понималъ идеи (ἰδέαι) совершенно въ смыслѣ гомеомерій Анаксагора [3]).

Рука объ руку съ такимъ математическимъ извращеніемъ ученія объ идеяхъ шло у древнихъ академиковъ возвращеніе къ популярному морализированію: и только энергія ихъ религіознаго убѣжденія можетъ до нѣкоторой степени вознаградить за то и другое. Хотя за гедонизмъ, представителемъ [4]) котораго является Эвдоксъ, тѣмъ менѣе можетъ быть отвѣтственна школа академиковъ, что Гераклидъ, какъ кажется [5]), особенно боролся противъ него; но ученіе Филеба [6]) о благѣ разрабатывалось въ ней несомнѣнно примѣнительно къ популярнымъ воззрѣніямъ; ибо уже Спевзиппъ искалъ [7]) блаженства въ полномъ развитіи того, что дано природою; Ксенократъ же, при всемъ своемъ уваженіи къ добродѣтели, наряду съ ней признавалъ условіемъ высшаго блага также и блага внѣшнія, а на мѣсто знанія (ἐπιστήμη), доступнаго только немногимъ, для большинства людей ставилъ практическую разсудительность

---

[1]) Ср. *R. Heinze*, Xenokr. стр. 15 и сл.
[2]) Ср. также полемику Аристотеля, особенно Met. XIII 4, 1091b 22.
[3]) Arist. Met. I 9 съ комментаріемъ Александр. Афр. (Schol. in Arist 572b 15). Срав. стр. 167 примѣч. 5-е.
[4]) Arist. Eth. Nik. I 12, 1101b 27.
[5]) Athen. XII 512a.
[6]) Ср. стр. 176.
[7]) *Clemens*, Strom. II 21 (500). Срав. о Полемонѣ Cic. Acad. II, 42, 131.

(φρόνησις) [1]); наконецъ, Кранторъ, полемизируя противъ стоиковъ, считалъ добродѣтель, здоровье, удовольствіе и богатство различными благами (причемъ они перечислены въ томъ порядкѣ, который соотвѣтствовалъ, по его мнѣнію, ихъ достоинству [2]).

Особенно характерно то, что, по всѣмъ нашимъ свѣдѣніямъ, соціально-этическій характеръ и политическая тенденція платоновской морали не развивались далѣе академиками, и что, напротивъ того, у нихъ на первый планъ все болѣе и болѣе выступаетъ вопросъ о правильномъ образѣ жизни индивидуума. Въ теоретическомъ отношеніи, какъ это и видно изъ комментарія Крантора къ Тимею, господствовалъ въ Академіи натурфилософскій интересъ; а ея этическія изслѣдованія отразили на себѣ индивидуалистическій духъ времени (ср. В. глав. 1). Добродѣтель, училъ Полемонъ, которая служитъ существеннымъ условіемъ блаженства, можетъ доставить достаточное (αὐθάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν) счастье лишь при условіи соединенія благъ тѣлесныхъ и жизненныхъ: въ этой добродѣтели надо упражняться не научными изслѣдованіями, а поступками [3]). Отъ такихъ взглядовъ до ученія стоиковъ оставался едва лишь одинъ шагъ.

§ 39. Въ основаніи различныхъ стремленій Древней Академіи, очевидно, лежитъ тенденція примирить идеальное міровоззрѣніе Платона съ интересами греческой жизни и съ эмпирическими науками. Но, съ одной стороны, зависимость отъ пиѳагореизма, съ другой—повсемѣстный недостатокъ оригинальности у философовъ привели къ тому, что всѣ эти начинанія оставались лишь попытками. Между тѣмъ задачу эту разрѣшилъ тотъ, кто уже съ самаго начала внесъ въ ученіе Платона склонность къ медико-натуралистическому образованію. Этимъ завершителемъ греческой философіи былъ *Аристотель* (385—322).

Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles (2 Bde., Berlin 1835—42).— *A. Rosmini-Serbati*, A. esposto ed esaminato (Torino 1858)—*G. H. Lewes*, Aristotle, a chapter from the history of the science (Lond. 1864, нѣм. пер. Leipz. 1865).—*G. Grote*, Aristotle (неоконченное, изданное *Bain*'омъ и *Robertson*'омъ, 2 Bde. London 1872).—*E. Wallace*, Outlines of the philos. of A. (Oxford 1883).

---

[1]) *Clemens*, Strom. II 5. (441).

[2]) Sext. Emp. adv. math. XI 51 и сл.

[3]) Diog. Laert. IV, 18.

Родиной Аристотеля былъ городъ Стагиръ [1]) близъ Аѳонской горы. Онъ лежалъ на томъ Ѳракійскомъ полуостровѣ, который былъ, главнымъ образомъ, колонизированъ жителями изъ Халкиды [2]). Аристотель происходилъ изъ старинной фамиліи врачей. Отецъ его, Никомахъ, былъ придворнымъ врачемъ македонскаго царя Аминта и былъ даже близокъ къ нему. Объ юности философа и объ его воспитаніи мы имѣемъ мало свѣдѣній. Послѣ смерти родителей воспитаніемъ мальчика руководилъ его опекунъ, Проксенъ изъ Атарнея. Уже на 18-омъ году своей жизни (367) Аристотель поступилъ въ Академію и находился въ ней, насколько мы знаемъ, непрерывно вплоть до самой смерти Платона. Онъ вскорѣ занялъ въ Академіи выдающееся положеніе, и изъ ученика скоро сдѣлался учителемъ. Въ своихъ блестящихъ сочиненіяхъ, уже и тогда прославившихъ его, онъ явился литературнымъ выразителемъ духа этой школы: онъ публично выступилъ съ лекціями «о краснорѣчіи» противъ Исократа, къ риторикѣ котораго, враждебной наукѣ, платоновская школа не могла дружески относиться [3]).

О жизни Аристотеля см. *J. C. Buhle,* Vita A. per annos digesta (въ Zweibrücken'скомъ изданіи сочиненій Ар. I, 80 и сл.)—*A. Stahr,* Aristotelia I, das Leben des A. v. St. (Halle 1830). Изъ древнихъ біографій Аристотеля наиболѣе цѣнныя, принадлежащія древнимъ перипатетикамъ, потеряны; до насъ дошли въ большомъ количествѣ только позднѣйшія.

Мы не знаемъ навѣрное, гдѣ выросъ Аристотель — въ Стагирѣ или въ Пеллѣ—резиденціи македонскихъ царей. Точно также не установлено и время смерти его отца; еще менѣе извѣстно, гдѣ жилъ Аристотель подъ руководствомъ Проксена, — въ Стагирѣ или въ Атарнеѣ [4])? Что касается до хода его образованія, то и тутъ мы должны ограничиться лишь одними предположеніями. Но едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что сынъ македонскаго придворнаго врача, согласно семейной традиціи, предназначался тоже къ врачебной дѣятельности и получилъ сообразное съ этимъ образованіе. При той тѣсной связи, какая существовала между научной медициной (въ ней господствовалъ духъ Гиппократа) и демокритовскимъ естествоиспытаніемъ, можно предположить, что послѣднее и было фундаментомъ первоначальнаго образованія философа. Во всякомъ случаѣ онъ выросъ въ медико-натуралистической атмосферѣ, господствовавшей въ сѣверной Греціи; и этой-то атмосферѣ онъ обязанъ тѣмъ, что проникся уваженіемъ къ наблюденію, а также пріобрѣлъ какъ

---

1) Также Стагира.

2) Въ своемъ завѣщаніи (Diog. Laert. V, 14) Аристотель дѣлаетъ распоряженіе о владѣніи въ Халкидѣ, которое, можетъ быть, перешло къ нему отъ его матери Фестіи.

3) Несмотря на то, что Платонъ въ Федрѣ оказалъ ему все же предпочтеніе передъ Лисіемъ.

4) Позднѣйшія отношенія къ Атарнею объясняются также тѣмъ, что самъ Герміи былъ нѣкоторое время слушателемъ Платона.

вѣрный взглядъ на дѣйствительность, такъ и тщательность въ детальныхъ изслѣдованіяхъ, качества, отличающія его отъ аттическихъ философовъ. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ преувеличивать того объема знаній, съ которыми вступилъ въ Академію 17-тилѣтній юноша. — Свои громадныя естественнонаучныя познанія Аристотель, по всей вѣроятности, пріобрѣлъ только впослѣдствіи, отчасти уже тогда, когда принадлежалъ къ Академіи, а главнымъ образомъ въ бытность свою въ Атарнеѣ, Мителенѣ и Стагирѣ, передъ началомъ учительской дѣятельности. Возможно, что Аристотель оставался вѣренъ этому естественнонаучному направленію даже во время занятій въ Академіи; и, можетъ быть, въ этомъ лежитъ причина, что къ этимъ предметамъ стали относиться съ теченіемъ времени съ большимъ интересомъ (§ 37). Но духъ платоновской философіи долженъ былъ сперва отвлечь его отъ этой тенденціи; и то, что намъ извѣстно объ его двадцатилѣтней преподавательской дѣятельности, равно какъ и форма, и содержаніе сочиненій, написанныхъ имъ тогда (срав. ниже), лекціи по риторикѣ и т. д.—все это не даетъ намъ повода предполагать преобладаніе въ немъ этой наклонности.

Пора было бы предать забвенію распространившіяся въ позднѣйшее время отвратительныя сплетни и многочисленные анекдоты объ отношеніяхъ Аристотеля къ его великому учителю: срав. подр. у *Zeller*'а III³ 8 и сл. Если мы будемъ придерживаться только того, что достовѣрно извѣстно и вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ себѣ подтвержденіе въ сочиненіяхъ Аристотеля, то намъ представляются простыя человѣческія отношенія: съ благоговѣніемъ смотритъ ученикъ на учителя [1]; но чѣмъ зрѣлѣе становится онъ самъ, тѣмъ самостоятельнѣе обсуждаетъ философію послѣдняго. Вѣрный, критическій взглядъ указываетъ ему ея существенный недостатокъ, и онъ не скрываетъ своего сомнѣнія, когда престарѣлый учитель придаетъ своему ученію неудачное направленіе. Имѣя свой кругъ преподавательской дѣятельности, онъ всетаки остается членомъ платоновскаго кружка и оставляетъ его только тогда, когда послѣ смерти учителя, вслѣдствіе выбора незначительнаго главы школы, заблужденіе возводится въ принципъ. Ничто не противорѣчитъ предположенію, что Аристотель вышелъ изъ этого затруднительнаго положенія съ надлежащимъ тактомъ и выбралъ тотъ вѣрный средній путь, который такъ характеризуетъ всю его личность.

О сочиненіяхъ этого періода см. ниже.—О томъ, что Аристотель дѣйствительно былъ раздраженъ противъ Исократа, мы можемъ судить, съ одной стороны, по сообщеніямъ Цицерона (De orat. III, 35, 141; Orat. 19, 62; ср. Quint. III, 1, 14), съ другой стороны, по пасквилю, изданному однимъ изъ учениковъ этого оратора противъ Аристотеля. Но послѣдній и здѣсь сохранилъ свое благородное спокойствіе, и впослѣдствіи охотно приводилъ въ своей риторикѣ примѣры изъ Исократа.

Послѣ смерти Платона Аристотель въ сопровожденіи Ксенократа отправляется къ царю Атарнея и Асса—Гермію, съ которымъ онъ былъ въ дружескихъ отношеніяхъ. Впослѣдствіи,

---

[1]) Срав. прекрасные по простотѣ стихи Аристотеля изъ элегіи къ Эвдему: Olympiod. in Gorg. 166.

когда Гермій, попавъ вслѣдствіе предательства въ руки враговъ своихъ, персовъ, несчастнымъ образомъ окончилъ свою жизнь, Аристотель женился на его родственницѣ Пиѳіи. Онъ, повидимому, уже раньше временно переселился въ Митилены, а можетъ быть, на короткое время и въ Аѳины [1]), но въ 343 г., по вызову Филиппа македонскаго, явился ко двору послѣдняго, чтобы взять на себя воспитаніе 13-тилѣтняго сына его Александра. Хотя мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній объ этомъ воспитаніи, но вся послѣдующая жизнь Александра служитъ наилучшимъ доказательствомъ успѣха воспитательской дѣятельности Аристотеля. И позже оставался философъ въ добромъ согласіи съ своимъ великимъ воспитанникомъ, хотя поступокъ царя съ Каллисѳеномъ, племянникомъ Аристотеля, и могъ на время омрачить ихъ отношенія.

Во всякомъ случаѣ правильное обученіе Александра кончилось, когда съ 340 г. на него были возложены отцомъ нѣкоторыя административныя и военныя обязанности. Вслѣдствіе этого отношенія философа къ македонскому двору стали болѣе независимыми, и онъ прожилъ слѣдующіе годы въ своемъ родномъ городѣ, занимаясь, по большей части, научными трудами и находясь въ самыхъ дружескихъ отношеніяхъ къ Теофрасту, который былъ немного моложе его и впослѣдствіи служилъ ему вѣрной опорой. Когда Александръ предпринялъ походъ въ Азію, Аристотель сталъ совершенно свободнымъ. Онъ переселился съ своимъ другомъ въ Аѳины и тамъ основалъ свою собственную школу, которая, благодаря всесторонности научныхъ интересовъ, систематичности въ занятіяхъ, правильному веденію общихъ изслѣдованій, вскорѣ опередила Академію и послужила образцомъ для послѣдующихъ древнихъ ученыхъ обществъ. Занятія этой школы происходили въ *Ликеѣ*, въ гимназіи, посвященной Аполлону Ликейскому. Благодаря ея аллеямъ [2]), школа получила названіе *перипатетической*.

Въ теченіе 12-ти лѣтъ (335—323), неустанно работая, завѣдывалъ Аристотель этой школой. Но когда, послѣ смерти Александра, аѳиняне стали возмущать грековъ противъ господ-

---

[1]) Ср. Th. Bergk, Rhein. Mus. XXXVII, 359 и сл.

[2]) Вѣроятнѣе, чѣмъ отъ привычки учителя (которая вѣдь не могла имѣть мѣста при общемъ преподаваніи) учить, прохаживаясь [illegible]; ср. все же *Zeller* II³, 29.

ства македонянъ, то положеніе Аристотеля, такъ близко стоящаго къ царскому двору, стало въ Аѳинахъ настолько небезопаснымъ, что онъ бѣжалъ въ Халкиду. Но уже въ слѣдующемъ году, вслѣдствіе болѣзни желудка, онъ окончилъ свою многотрудную и славную жизнь.

О Герміи [1]) изъ Атарнея срав. *A. Böckh*, Kl. Schrift. VI, 185 и сл.— Отъ отношеніяхъ къ Алекс. *P. C. Engelbrecht* (Eisleben 1845); *Rob. Geier* (Halle 1848 и тамъ же 1856), *M. Carrière* (Westerm. Monatsh. 1865).—Своимъ отношеніямъ къ различнымъ царскимъ дворамъ обязанъ Аристотель (помимо своего собственнаго достатка) тѣмъ изобиліемъ субсидій съ научною цѣлью, которыя дѣлали возможнымъ возникновеніе обширныхъ энциклопедій. Разсказы древнихъ о величинѣ средствъ, предоставленныхъ въ его распоряженіе, конечно, очевидно преувеличены; но вообще не подлежитъ сомнѣнію, что эти отношенія доставляли ему извѣстную поддержку въ его трудахъ.

Точно также не мало сплетенъ было распространено уже въ древности объ отношеніяхъ Аристотеля къ своему великому воспитаннику. Такихъ сплетенъ было тѣмъ больше, чѣмъ меньше было достовѣрныхъ свѣдѣній на этотъ счетъ. Правда, отношенія эти впослѣдствіи стали болѣе холодными (какъ свидѣтельствуетъ и Плутархъ Alex. 8); но только глупость позднѣйшихъ противниковъ Аристотеля и ихъ страсть къ злословію могли обвинять его въ участіи въ мнимомъ отравленіи царя (ср. *Zeller* III³ 36). Хорошія отношенія Аристотеля къ македонскому двору лучше всего подтверждаются какъ разъ событіями, происшедшими послѣ смерти Александра. Какъ ни сомнительны могутъ быть здѣсь отдѣльныя подробности, но въ общемъ достовѣрно извѣстно, что Аристотель оставилъ арену своей дѣятельности въ Аѳинахъ, чтобы избѣжать политической опасности. Насколько велика была послѣдняя,—этого теперь рѣшить нельзя, ибо разсказы объ обвиненіи [2]) его въ безбожіи, объ его защитѣ и о томъ, что онъ бѣжалъ для того, чтобы спасти Аѳины отъ вторичнаго преступленія противъ философіи—все это, и особенно разныя подробности [3]), ясно изобличаетъ стараніе по возможности уподобить смерть Аристотеля смерти Сократа.

Но лучшимъ опроверженіемъ всѣхъ нареканій и подозрѣній, которымъ подвергалась личность Аристотеля, является вся его система наукъ—трудъ такихъ громадныхъ размѣровъ и такой тщательной обработки, что мы можемъ его считать созданіемъ только такого человѣка, вся жизнь котораго исполнена самой чистой любви къ правдѣ. И даже, какъ такое созданіе, оно едва постижимо. Философія Аристотеля всеобъемлющимъ образомъ заключаетъ въ себѣ все знаніе того времени, причемъ многія

---

[1]) Памяти этого друга посвятилъ Аристотель свой гимнъ о добродѣтели. Diog. Laert. V, 7.

[2]) Которое ссылалось на гимнъ (см. предъидущее примѣчаніе).

[3]) Ср. *E. Heitz* въ *O. Müller's* Lit. Gesch. II², 253.

отрасли науки получили въ ней значительное развитіе. Ко всѣмъ отраслямъ относится она съ одинаковымъ интересомъ и съ одинаковымъ пониманіемъ. Для исторіи же науки важно то преимущество Аристотеля передъ Платономъ (проявившееся и въ его «этикѣ»), что въ основаніи его изслѣдованій лежитъ не практическій, а *чисто теоретическій* интересъ. Аристотель проникнутъ главнымъ образомъ чисто научнымъ духомъ κατ᾽ ἐξοχήν; въ немъ завершается процессъ обособленія стремленія къ чистому познанію. Въ достойной удивленія всесторонности своихъ трудовъ онъ является воплощеніемъ греческой науки. Вотъ почему для двухъ тысячелѣтій оставался онъ «философомъ».

Но онъ достигъ такого положенія не какъ одинокій мыслитель, а какъ глава своей школы. Самой выдающейся чертой его интеллектуальной личности является организаторская способность въ руководительствѣ научными занятіями; при помощи ея онъ распредѣлялъ матеріалъ, выдвигалъ и формулировалъ проблемы, устраивалъ и располагалъ общую научную работу. Эта выработка метода научныхъ занятій и есть его самая главная заслуга. Можетъ быть, попытки къ этому дѣлались уже и въ прежнихъ школахъ, особенно въ демокритовской; но лишь въ универсальномъ очеркѣ системы наукъ и въ точномъ установленіи даннаго Аристотелемъ метода, дали онѣ плодотворные результаты. На дѣятельность его въ Лицеѣ слѣдуетъ смотрѣть не только какъ на тщательно устроенное и методически веденное преподаваніе, но также какъ на побужденіе къ самостоятельной научной работѣ и какъ на организованное раздѣленіе труда [1]). Вѣдь только совокупной работой многихъ силъ, обучаемыхъ и направляемыхъ на основаніи общаго принципа, можно объяснить громадность и опредѣленную связность фактическаго матеріала, изложеннаго и обработаннаго въ аристотелевскихъ сочиненіяхъ. Такимъ образомъ, это сотрудничество школы, которая и сама является произведеніемъ учителя, составляетъ интегрирующую составную часть его великаго жизненнаго труда и—его произведеній.

Хотя дошедшее до насъ подъ именемъ Аристотеля собраніе *сочиненій* и не даетъ даже приблизительно полной картины его громадной литературной дѣятельности, но по всѣмъ даннымъ оно является, за относительно ничтожными исключеніями, именно тою частью его произведеній, на которой основано его философское значеніе; это его *научныя учебныя сочиненія*.

Если выключить изъ дошедшаго до насъ сборника аристотелевскихъ сочиненій все подложное и сомнительное, то и тогда число ихъ будетъ очень внушительно; но очевидно, что по объему это только ничтожная часть того, что написалъ философъ. Изъ древности до насъ дошло два перечня его со-

[1]) Ср. *E. Zeller* im Hermes, 1876. *H. Usener*, Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bei den Alten; Preuss. Jahrbücher LIII, 1 и сл. (1884).

чиненій (напеч. въ Berl. Ausgabe V, 1463); одинъ изъ нихъ (у Diog. Laert. V, 22 и сл. и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ у анонима — Menagius'а, вѣроятно, Гезихія) восходитъ къ обозрѣнію аристотелевскихъ сочиненій въ александрійской библіотекѣ, составленному перипатетикомъ Гермиппомъ (около 200 л. до Р. Хр.), а другой имѣетъ своимъ составителемъ перипатетика 2-го столѣтія по Р. Хр. Птоломея, и сохранился въ неполномъ видѣ у арабскихъ писателей (См. *Zeller* III³ 54).

Какъ кажется, дошедшій до насъ сборникъ былъ составленъ, главнымъ образомъ, на основаніи изданія аристотелевскихъ учебныхъ сочиненій, которое было предпринято около середины перваго вѣка до Р. Х. Андроникомъ изъ Родоса при участіи грамматика Тираннiона (см. ниже). Въ новѣйшее время онъ былъ изданъ въ Венеціи сперва въ латинскомъ переводѣ (съ комментаріями Averroës'а) въ 1489 г., а затѣмъ въ оригиналѣ въ 1495 г. и сл. Изъ позднѣйшихъ изданій надо упомянуть Zweibrücken'ское изд. *Buhle* (5 Bde, неоконченное, Biponti et Argentorati 1791 и сл.); вновь просмотрѣнное изданіе Берлинской Академіи (редакція текста *Imm. Becker*'а; схоліи *Brandis*'а, отрывки *V. Rose*, указатель *Bonitz*'а), которое обыкновенно и цитируется (5 Bde. Berl. 1831—70); изд. *Didot Dübner*'а, *Bussemaker*'а и *Heitz*'а (5 Bde, Paris 1848—74).—Стереотипное изданіе текста *Tauchnitz*'а (Leipzig 1843). Объ особенныхъ изданіяхъ отдѣльныхъ произведеній см. *Ueberweg* I⁷ 186 и сл. Нѣмецкіе переводы въ различныхъ сборникахъ, а также въ *J. v. Kirchmann's* Philos. Bibliothek.

Собраніе сочиненій Аристотеля представляетъ намъ для разрѣшенія не менѣе трудныя проблемы, чѣмъ платоновское, хотя и въ другомъ отношеніи; и только ничтожная часть этихъ проблемъ рѣшена единогласно. Въ данномъ случаѣ дѣло касается не столько хронологіи отдѣльныхъ произведеній (см. ниже), сколько прежде всего и здѣсь часто сомнительной подлинности ихъ, особенно же литературнаго характера, происхожденія и цѣли отдѣльныхъ сочиненій и ихъ общаго состава.

J. G. Buhle, De librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos (Bipontiner Ausg. I, 105 и сл.).—*Fr. Titze*, De Arist. operum serie et distinctione (Leipzig 1826).—*Ch. Brandis* (im Rhein. Mus. 1827).—*A. Stahr*, Aristotelia II, Die Schicksale der arist. Schriften (Leipzig 1832).—*L. Spengel*. in Abhandl. der bair. Akad. der Wiss. 1837 и сл.—*V. Rose*, De Arist. librorum ordine et auctoritate (Berlin 1854). — *H. Bonitz*, Aristot. Studien (Wien 1862 и сл.)—*Jac. Bernays*, Die Dialoge des Arist. (Berl. 1863).—*E. Heitz*, Die verlorenen Schriften des Arist. (Leipzig 1865). — Derselbe in *O. Muller's* Litterat. Gesch. II² 256 и сл.—*F. Vahlen*, Arist. Aufsätze (Wien 1870 и сл).—*R. Shute* (Oxford 1888).

Всѣ сочиненія Аристотеля [1]) распадаются по литературному своему характеру на три различные класса:

1) Произведенія имъ самимъ *опубликованныя* и предназначенныя для болѣе обширнаго круга читателей.

---

[1]) Исключая произведеній личнаго характера, какъ-то стиховъ, завѣщанія (Diog. Laert. V. 13 и сл.) и писемъ; между послѣдними едва-ли сохранилось что нибудь подлинное.

Ни одно изъ нихъ не дошло до насъ въ полномъ видѣ, и лишь отъ нѣкоторыхъ сохранились небольшіе отрывки. Многія изъ нихъ написаны авторомъ въ бытность его въ Академіи и примыкали къ платоновской философіи отчасти даже по своимъ заглавіямъ. Это были, по большей части, діалоги, и хотя они не отличались той художественностью изложенія, которую Платонъ умѣлъ придать этой формѣ, но все же они выдавались свѣжестью, ясностью изложенія, удачнымъ выборомъ фабулы, прекраснымъ языкомъ и богатствомъ идей.

Эти «изданныя» сочиненія (ἐκδεδομένοι λόγοι) причисляетъ Аристотель, случайно упоминая о нихъ въ своихъ учебныхъ трудахъ, къ общему роду эксотерическихъ (ἐξωτερικοὶ λόγοι), подъ которыми онъ, какъ кажется, понималъ популярное изложеніе научныхъ вопросовъ въ противоположность методической и школьной обработкѣ науки. Послѣдній способъ изложенія, который господствовалъ, главнымъ образомъ, въ лекціяхъ Аристотеля, названъ былъ впослѣдствіи акроаматическимъ. Такимъ образомъ, противоположность между *«эксотерическимъ»* и *«акроаматическимъ»* обозначаетъ само по себѣ не различіе въ содержаніи ученія (и здѣсь нѣтъ рѣчи о какомъ-либо тайномъ ученіи), а различіе только въ формѣ изложенія. А такъ какъ надо допустить, что «эксотерическія» сочиненія Аристотеля относятся ко времени пребыванія его въ Академіи, а «акроаматическія», напротивъ того, ко времени его самостоятельнаго преподаванія, то существенныя различія между ними объясняются чрезвычайно просто. Ср. *Zeller* III³ 112 и сл.—*H. Diels*, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1883.—*H. Susemihl*, Jahrb. f. Philos. 1884.

Благодаря именно этимъ «изданнымъ» сочиненіямъ Аристотель пріобрѣлъ въ древности славу писателя (и, судя по дошедшимъ до насъ незначительнымъ образцамъ [1]), вполнѣ заслуженную): ибо если за золотой потокъ рѣчи его называютъ, наряду съ Демокритомъ и Платономъ, образцовымъ писателемъ [2]), то эта похвала не можетъ быть отнесена къ сочиненіямъ, дошедшимъ до насъ; мѣста подобнаго рода въ нихъ настолько рѣдки, что даютъ поводъ предположить заимствованіе ихъ [3]) изъ этихъ діалоговъ или самимъ Аристотелемъ, или его учениками.

Композиція аристотелевскихъ діалоговъ отличалась отъ платоновской главнымъ образомъ болѣе блѣдной обработкой драматическаго сюжета и тѣмъ, что стагирійскій философъ велъ ихъ отъ своего лица. По своему содержанію нѣкоторые изъ нихъ тѣсно примыкаютъ къ платоновскимъ; такъ напр., его «Эвдемъ» представлялъ, повидимому, доходящее до мельчайшихъ подробностей подраженіе платоновскому Федону. Что касается до названія діалоговъ, то одни изъ нихъ, какъ напр., περὶ δικαιοσύνης (о справедливости), Γρύλλος ἢ περὶ ῥητορικῆς (Гриллъ или о риторикѣ), σοφιστής (Софистъ), πολιτικός (Политикъ), ἐρωτικός (Любовный), συμπόσιον (Пиръ), Μενέξενος (Менексенъ), непо-

---

1) Ср. напр. Cic. de nat. deor. II, 37, 95.

2) Ср. соотвѣт. мѣста у *Zeller*'а III³ 111, 1.

3) Ср. *Fr. Blass*, Att. Beredsamkeit 427 Anm. und ders. Rhein. Museum 1875.

средственно напоминаютъ сочиненія Платона и его школы; другія же прямо указываютъ на популярно-философскія изслѣдованія; таковы три книги: περί ποιητῶν (о поэтахъ), далѣе περι πλούτου (о богатствѣ), περὶ εὐχῆς (о благополучіи), περὶ εὐγενείας (о благородствѣ), περὶ ἡδονῆς (объ удовольствіи), περὶ παιδείας (о воспитаніи), περὶ βασιλείας (о царствѣ) [1]. Не всѣ изъ нихъ завѣдомо подлинны, не всѣ написаны въ формѣ діалоговъ. Очень сомнительна послѣдняя въ очиненіи Προτρεπτικός (*R. Hirzel*, im Hermes X, 61 и сл.). Наиболѣе значительными и по отношенію къ платонизму, какъ кажется, самыми самостоятельными изъ этихъ экзотерическихъ сочиненій являются три книги діалога περὶ φιλοσοφίας (о философіи). Ср. *Bywater*, въ Journal of Philol. 1877 64 и сл.

2) *Сборники*, и именно частью критическія извлеченія изъ научныхъ сочиненій (ὑπομνήματα), частью собранія фактовъ натуралистическаго, литературно-историческаго и антикварнаго характера, которыми Аристотель пользовался, конечно, не безъ помощи своихъ учениковъ, какъ матеріаломъ для своихъ научныхъ изслѣдованій и для своего преподаванія.

И они, къ сожалѣнію, безслѣдно пропали, хотя и можно предполагать, что, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ нихъ были изданы самимъ Аристотелемъ или его учениками.

Къ послѣднимъ произведеніямъ относятся замѣчанія Аристотеля на позднѣйшія сочиненія Платона: περὶ τἀγαθοῦ и περὶ τῶν εἰδῶν (о благѣ и объ идеяхъ). Ср. *Ch. Brandis*, De perditis Aristotelis de bono et ideis libris (Bonn 1823).

Далѣе есть извѣстія о существованіи извлеченій изъ сочиненій Платона: Законовъ, Государства, Тимея, и критическія замѣчанія на Алкмеона, на пиѳагорейцевъ, въ особенности на Архита, затѣмъ на Спевзиппа и Ксенократа. И сочиненіе «De Melisso Xenophane Gorgia» (срав. стр. 43) возникло въ перипатетической школѣ изъ той же потребности. Результаты такого разносторонняго занятія исторіей философіи проявились въ многочисленныхъ историческихъ введеніяхъ, которыя въ аристотелевскихъ учебныхъ сочиненіяхъ обыкновенно предшествуютъ изложенію проблемы.

Подобнымъ же учебнымъ цѣлямъ, а также и цѣлямъ изслѣдованія, служили и Проблемы (προβλήματα), хотя свой настоящій видъ онѣ получили въ позднѣйшей обработкѣ школы. Ср. *C. Prantl*, Abhdlg. der Münch. Akad. VI, 341 и сл. То же можно сказать и объ «Опредѣленіяхъ» и «Дѣленіяхъ», которыя еще были достояніемъ древности.

Изъ значительныхъ сборниковъ Аристотеля, составленныхъ имъ въ Лицеѣ, нужно прежде всего назвать ἀνατομαί (разсѣченія), основанія описательной зоологіи, снабженныя, какъ кажется, рисунками; затѣмъ сводъ риторическихъ теорій подъ заглавіемъ τεχνῶν συναγωγή и риторическая хрестоматія ἐνθυμήματα ῥητορικά. Далѣе сборники, касающіеся исторіи трагедіи и комедіи, и изслѣдованія относительно различныхъ поэтовъ (Гомера, Гезіода, Еврипида и др.), наконецъ историческіе сборники подъ заглавіемъ πολιτεῖαι (конститу-

[1]) Посвященное Александру, какъ и περὶ ἀποικιῶν.

ціи), извѣстія о 158 греческихъ государствахъ, νόμιμα βαρβαρικά, δικαιώματα τῶν πόλεων, къ этому еще Ὀλυμπιονῖκαι, Πυθιονῖκαι, περὶ εὑρημάτων, περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, παροιμίαι и т. д.

О характерѣ этого считавшагося до настоящаго времени окончательно утеряннымъ научнаго собранія мы получили нѣсколько лѣтъ тому назадъ совершенно неожиданное разъясненіе, въ силу счастливой находки одного изъ самыхъ выдающихся отрывковъ Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων (изд. *G. Kaibel*'емъ и *U. v. Wilamowitz-Moellendorf*'омъ, Berl. 1892; на нѣм. яз. *G. Kaibel*'емъ и *Kissling*'омъ, Strassburg 1891. Литература объ этомъ отрывкѣ, особенно по вопросу о подлинности, какъ и слѣдовало ожидать, быстро разрослась; полный обзоръ въ англійскомъ издан. *J. E. Sandys*'а, Lond. 1893, стр. LXVII). Правда, не достаетъ начала и конца, но гораздо большая часть сохранилась почти безъ пробѣловъ, въ связномъ видѣ, и представляетъ не сухое изложеніе фактовъ, а зрѣлое историческое произведеніе, выработавшееся въ ясное обозрѣніе. Возвышенность взгляда, фактическая простота изложенія, увѣренность въ сужденіи дѣлаютъ это произведеніе вполнѣ достойнымъ учителя, къ послѣднимъ годамъ котораго надо отнести время его написанія; но если бы эта исторія аѳинскаго государственнаго устройства принадлежала одному изъ его учениковъ, то она явилась бы только по истинѣ новой славой для Лицея.

Хотя бы многіе изъ всѣхъ этихъ сборниковъ, приписываемыхъ Аристотелю, и появились только позже и были обязаны своимъ возникновеніемъ его ученикамъ, такъ что не всѣ изъ этихъ заглавій свидѣтельствовали бы о собственныхъ сочиненіяхъ Аристотеля, то все же они являются доказательствомъ той энциклопедической разносторонности, съ которой онъ руководилъ научной работой своей школы и плодотворно направлялъ своихъ учениковъ къ тому, чтобы они какъ въ области исторической, такъ и въ области естествознанія, собирали и приводили въ порядокъ весь фактическій матеріалъ и тѣмъ дѣлали его доступнымъ научной обработкѣ. Сосредоточивъ въ себѣ всѣ эти сокровища знанія, Лицей еще въ большей степени, чѣмъ Академія, сталъ центромъ научной образованности въ Греціи.

3) *Учебныя сочиненія*, предназначенныя для школьной дѣятельности и явившіяся, какъ результатъ ея.

Сюда относятся тѣ сочиненія, которыя одни только и сохранились, хотя и не вполнѣ и часто въ довольно сомнительномъ видѣ; они то и составляютъ дошедшее до насъ собраніе *сочиненій* Аристотеля. Но имъ присущи весьма своеобразныя особенности: съ одной стороны, мы видимъ во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ ясно выраженную, тонко обработанную и послѣдовательно проведенную терминологію; съ другой стороны, почти повсюду ощущается отсутствіе граціи и эстетической привлекательности въ изложеніи. И схема изслѣдованія въ общемъ повсюду одна и та же: точная формулировка вопроса, критика воззрѣній, существующихъ по этому вопросу, тщательнѣйшее изслѣдованіе отдѣльныхъ представляющихся относительно этого

вопроса точекъ зрѣнія, обширное собраніе фактовъ и стремленіе дойти до яснаго, законченнаго результата. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ аристотелевскія сочиненія представляютъ совершенную противоположность платоновскимъ. Это—различіе между научнымъ и эстетическимъ. Аристотелевскія сочиненія даютъ совершенно особенное наслажденіе, потребность въ которомъ чувствуется поэтому рѣже. Между тѣмъ нельзя не сознаться, что преимущества ихъ затемняются многими странностями. Таковы: неровность изложенія, благодаря которой однѣ части производятъ впечатлѣніе мастерски законченнаго развитія, другія же только бѣгло набросаннаго очерка; безпорядокъ, господствующій какъ разъ въ главныхъ сочиненіяхъ, у которыхъ перепутанъ порядокъ слѣдованія книгъ; почти дословныя повторенія даже болѣе обширныхъ отрывковъ; невыполненныя обѣщанія. Все это не позволяетъ намъ думать, чтобы это собраніе сочиненій въ его настоящемъ видѣ предназначалось философомъ къ изданію; но, съ другой стороны, формальная и фактическая связь всѣхъ сочиненій между собою обнаружена и кромѣ того отмѣчена многочисленными и именно взаимными ссылками.

Всѣ эти своеобразности разъясняются и становятся совершенно понятными, если допустить слѣдующее предположеніе: Аристотель имѣлъ намѣреніе разработать въ учебники записки, составлявшія сначала какъ бы основаніе его лекцій, причемъ эти учебники должны были бы служить руководствомъ для преподаванія въ Лицеѣ и могли бы быть даны въ руки ученикамъ. Съ этою цѣлью онъ приступилъ къ этому труду, имѣвшему, правда, наиболѣе прямое отношеніе къ его лекціямъ, но одновременно съ этимъ и не малое значеніе для всей совокупности тѣхъ наукъ, которыхъ касалась его учительская дѣятельность; онъ проработалъ надъ нимъ въ теченіи двѣнадцати лѣтъ своей дѣятельности; но его постигла смерть прежде, чѣмъ онъ довелъ до конца эту гигантскую работу. Законченными поэтому оказались, исключая небольшихъ статей, которыя всѣ, быть можетъ, должны были позже войти въ составъ болѣе значительныхъ сочиненій, только нѣкоторыя части Логики и въ особенности Топика. Слѣдуетъ также предположить, что пробѣлы, оставшіеся такимъ образомъ въ его сочиненіяхъ, были отчасти пополнены его ближайшими учениками, конечно, на основаніи

записокъ, веденныхъ ими во время аристотелевскихъ чтеній, и притомъ различными учениками—различнымъ образомъ. Поэтому въ школѣ распространилось нѣсколько редакцій учебниковъ, между которыми вкралось множество позднѣйшихъ произведеній школы, пока, наконецъ, Андроникъ Родосскій не выпустилъ того изданія, въ 60—50 г. до Р. Х., которое легло въ основаніе дошедшей до насъ редакціи.

Не подлежитъ сомнѣнію, что сохранившіяся сочиненія Аристотеля тѣсно связаны съ его преподавательской дѣятельностью (даже если не принимать во вниманіе такихъ прямыхъ указаній, какъ обращеніе къ слушателямъ въ концѣ Топики); поэтому остается лишь точнѣе опредѣлить эту связь, и, какъ кажется, каждое изъ предположеній, высказанныхъ по этому поводу, имѣетъ свою долю справедливости. Несомнѣнно, что фундаментомъ нашего сборника являются замѣтки философа, но не только такіе наброски, которыми онъ, быть можетъ, пользовался при чтеніи лекцій, но и такіе, которые онъ окончательно обработалъ для составленія учебника [1]). И именно въ этихъ послѣднихъ выступаетъ особенно отчетливо достойныя удивленія ясность и зрѣлость аристотелевской мысли. Что же касается другого вопроса, именно того, что у насъ имѣются различныя редакціи одной и той же книги, то, вѣроятно, единственное возможное объясненіе этому будетъ слѣдующее (Скалигера): въ сборникъ попадали и записки слушателей. А въ связи съ этимъ всего проще объясняется и существованіе такихъ частей и даже цѣлыхъ сочиненій, которыя по формѣ или по содержанію вообще не могутъ быть приписаны Аристотелю.

Въ древности о судьбѣ аристотелевскихъ рукописей былъ распространенъ нѣсколько странный, но самъ по себѣ правдоподобный разсказъ [2]): будто онѣ достались вмѣстѣ съ наслѣдствомъ Теофраста ученику послѣдняго, Нелею изъ Скепсиса (въ Троадѣ), потомки котораго, желая скрыть рукописи отъ пергамскихъ царей, отличавшихся страстью къ собиранію коллекцій, спрятали ихъ въ погребъ; и впослѣдствіи онѣ, сильно поврежденныя, были тамъ найдены и пріобрѣтены перипатетикомъ Апелликономъ изъ Теоса. Онъ перевезъ ихъ въ Аѳины, при взятіи которыхъ рукописи попали въ руки Суллы; а затѣмъ уже въ Римѣ онѣ были изданы грамматикомъ Тираннiономъ и наконецъ Андроникомъ Родосскимъ. Правда, этотъ разсказъ не мотивируетъ страннаго обстоятельства передачи сочиненій; и само собой разумѣется (это несомнѣнно доказано даже въ деталяхъ), что школа перипатетиковъ съ самаго начала имѣла въ своемъ распоряженіи именно эти въ научномъ отношеніи самыя важныя сочиненія своего основателя. Съ другой стороны, однако, довольно правдоподобно и то предположеніе, что открытіе вновь подлинныхъ рукописей

---

[1]) Въ этомъ и въ меньшемъ значеніи записокъ, составленныхъ слушателями, и заключается главная разница между такъ наз. «Corpus Aristotelicum» и той, въ общемъ довольно аналогичной, редакціей, въ которой мы имѣемъ радъ лекцій Гегеля. Послѣдній для этихъ лекцій не перерабатывалъ своихъ «тетрадей» въ учебники, тогда какъ у Аристотеля мы именно этой переработкѣ обязаны самыми цѣнными частями сохранившихся сочиненій.

[2]) Plutarch. Sulla 26; Strab. XIII, 1, 54. Ср. *E. Essen*, Der Keller zu Skepsis (Stargard 1866).

явилось для Андроника не только побудительной причиной къ изданію, ставшему съ тѣхъ поръ образцомъ для всѣхъ послѣдующихъ, но и дало ему для него достовѣрную основу, которую онъ могъ противопоставить школьнымъ традиціямъ.

Такъ какъ учебныя сочиненія составляютъ по своему содержанію одно законченное цѣлое, то вопросъ о порядкѣ ихъ возникновенія является неважнымъ и даже совершенно излишнимъ, если допустить, что главная часть ихъ писалась въ теченіе 12-тилѣтней учительской дѣятельности автора, чередуясь вслѣдствіе своего близкаго отношенія къ его повторяющимся лекціямъ. Впрочемъ, какъ кажется, Логика начата раньше остальныхъ сочиненій, а потому и является въ сравнительно болѣе законченномъ видѣ.

(Ср. о дальнѣйшемъ *Zeller* III³ 67—109).

Сохранившіяся учебныя сочиненія лучше всего распредѣляются на слѣдующія группы:

a) Сочиненія по *логикѣ* и *риторикѣ*: Категоріи, очень сомнительное сочиненіе о предложеніи («Объ истолкованіи»), Аналитика и Топика со включеніемъ сюда послѣдней, относительно самостоятельной, книги о ложныхъ умозаключеніяхъ. Сюда же причислимъ и Риторику.

Соединеніе логическихъ сочиненій (приведенныхъ въ обыкновенномъ порядкѣ) подъ именемъ «Органонъ» (ὄργανον) произошло не ранѣе, какъ въ Византійскую эпоху.—Отдѣльное изданіе *Th. Waitz*'а (2 Bd. Leipzig 1844—46).—Подлинность сочиненія «Категоріи» (κατηγορίαι) была оспариваема Прантлемъ (*Prantl*, Gesch. d. Log. I, 207 и сл.);—конецъ его (de postprädicamentis) во всякомъ случаѣ не можетъ быть приписанъ Аристотелю; да и остальная часть этого сочиненія только заимствована въ своихъ существенныхъ чертахъ изъ его черновыхъ набросковъ.—Подлинность сочиненія περὶ ἑρμηνείας (Объ истолкованіи) подлежитъ еще большему сомнѣнію, и достовѣрность его была заподозрѣна еще Андроникомъ.—Основнымъ и геніальнымъ сочиненіемъ по логикѣ является Аналитика въ 2-хъ частяхъ (ἀναλυτικὰ πρότερα и ὕστερα), каждая изъ 2-хъ книгъ; въ ней излагается теорія умозаключеній и доказательствъ, причемъ 2-ая часть представляется не столь законченной, какъ 1-ая.—Къ ней присоединяется Топика, изъ всѣхъ сочиненій наиболѣе отдѣланное: она трактуетъ о теоріи вѣроятныхъ доказательствъ. Дополненіемъ къ ней, ея девятой книгой (Waitz) является трактатъ περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (О софистическихъ доказательствахъ).—Кромѣ того сохранилось множество заглавій статей логико-гносеологическаго содержанія, подлинность ихъ, однако, болѣе или менѣе сомнительна: περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν (о видѣ и родѣ), περὶ τῶν ἀντικειμένων (о противоположеніи), περὶ καταφάσεως, συλλογισμοί, ὁριστικά (объ утвержденіи умозаключенія, опредѣленія), περὶ τοῦ πρός τι (объ отношеніяхъ), περὶ δόξης (о мнѣніи), περὶ ἐπιστήμης (о знаніи) и т. д.

Первые двѣ книги Риторики, несмотря на нѣкоторыя затрудненія (*Spengel* n Abh. der Münch. Akad. VI), должны быть признаны подлинными, подлинность же третьей сомнительна. Такъ-называемая «Риторика къ Александру» всѣми считается подложной; но, вѣроятно, она принадлежитъ перипатетиче-

ской школѣ. Кромѣ того упоминается Риторика Теодекта, которая, вѣроятно, была издана Теодектомъ еще при жизни Аристотеля по его лекціямъ или во всякомъ случаѣ въ ихъ духѣ.

b) Сочиненія, относящіяся къ *теоретической наукѣ:* Метафизика (по аристотелевскому обозначенію «первая философія» или теологія), затѣмъ, такъ какъ математическія сочиненія потеряны, слѣдуютъ Физика, Зоологія и Психологія съ менѣе значительными статьями, относящимися къ этимъ тремъ главнымъ трудамъ.

Метафизика (отдѣльн. изд. *Brandis*'a, Berlin 1823, *Schwegler*'a съ перевод. и коммент., Tübingen 1847, 48; *Bonitz*'a, Bonn 1848, 49, его же нѣм. пер., Berlin 1890; греч. изд. *W. Christ*'a Leipz. 1886) получила свое названіе по своему мѣсту въ древнемъ собраніи сочиненій (μετὰ τὰ φυσικά—послѣ физики). Названіе это съ тѣхъ поръ стало обычнымъ для обозначенія науки о первыхъ началахъ философіи.

Изъ 14 дошедшихъ до насъ книгъ несомнѣнно исключается вторая (α ἔλαττον), какъ школьная компиляція, спаянная изъ многихъ кусковъ: изъ оставшихся за этимъ 13 книгъ (согласно перечисленію берлинскаго изданія, по которому здѣсь цитируется) первая, вторая, третья, пятая, шестая, седьмая и восьмая книги представляютъ связное, но не законченное и не окончательно редактированное изслѣдованіе, къ которому относится и 9-ая книга; только между ними есть пропускъ. Четвертая книга, приводимая самимъ Аристотелемъ подъ заглавіемъ: περὶ τοῦ ποσαχῶς (о различныхъ значеніяхъ)—есть учебникъ терминологическаго характера. Первыя восемь главъ 10-ой и первая половина 11-ой книги представляютъ или аристотелевскій набросокъ, служившій основой къ главному изслѣдованію, или школьный конспектъ такого изслѣдованія. Вторая половина 11-ой книги есть очеркъ ученія о божествѣ (конецъ 10-й книги есть, очевидно, поддѣльная компиляція изъ физики). Книги 12-ая и 13-я являются, повидимому, древнѣйшей формой критики платоновскаго ученія объ идеяхъ. Это дошедшее до насъ соединеніе книгъ представляется тѣмъ болѣе страннымъ, что, повидимому, оно было сдѣлано, можетъ быть, даже Эвдемомъ тотчасъ же послѣ смерти Аристотеля.

Изъ цѣлаго ряда математическихъ сочиненій осталась только статья περὶ ἀτόμων γραμμῶν—о недѣлимыхъ линіяхъ; она, по всей вѣроятности, подложна.

Изъ восьми книгъ «Лекцій по естествознанію» (φυσικὴ ἀκρόασις—по новѣйшему обозначенію было бы «о натурфилософіи») 5, 6 и 8 книги трактуютъ «о движеніи» (περὶ κινήσεως), а первыя четыре книги о первыхъ принципахъ объясненія природы (περὶ ἀρχῶν), 7-ая книга производитъ впечатлѣніе предварительнаго наброска. Какъ изслѣдованія въ области астрономіи и собственно физики являются слѣдующія сочиненія: περὶ οὐρανοῦ (о небѣ), περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (о возникновеніи и уничтоженіи), μετεωρολογικά (метеорологія). Нѣсколько отдѣльныхъ сочиненій потеряны; сохранившееся—μηχανικά (механика), точно также какъ и περὶ κόσμου (космосъ) подложны (см. ниже § 49).

Параллельное произведеніе къ сочиненію περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι (изслѣдованіе о животныхъ) (10-я книга котораго, вѣроятно, подложна) περὶ φυτῶν потеряно; напротивъ того, нѣкоторыя дополненія къ первому сохранились: περὶ

ζῴων μορίων (о частяхъ животныхъ), περὶ ζῴων γενέσεως (о происхожденіи животныхъ), περὶ ζῴων πορείας (о движеніи животныхъ).

Къ наиболѣе зрѣлымъ произведеніямъ относятся три книги: περὶ ψυχῆς (о душѣ) (изданія *Barthélemy St. Hilaire*, Paris 1846; *A. Torstrick*, Berl. 1862; *A. Trendelenburg*, 2. Aufl. Berl. 1877; *F. Wallace*, Cambridge 1882). Къ нимъ примыкаетъ цѣлый рядъ отдѣльныхъ статей о физіологической психологіи: περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν; περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως; περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως; περὶ ἐνυπνίων и περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος; περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς (объ ощущеніяхъ и объ ощущаемыхъ предметахъ, о памяти и воспоминаніи, о снѣ и пробужденіи, о сновидѣніяхъ, о предвѣщаніи на основаніи сновидѣній, о долголѣтіи и кратколѣтіи о жизни и смерти, о дыханіи). Сочиненіе περὶ πνεύματος (о духѣ) обязано впервые аристотелевской школѣ своимъ возникновеніемъ.

c) Сочиненія, относящіяся къ *практическимъ* и *поэтическимъ* наукамъ: Этика (въ обработкѣ Никомаха и Эвдема), Политика и Поэтика.

Изъ сохранившихся редакцій Этики такъ-называемая Большая Этика (Ἠθικὰ Μεγάλα) представляетъ по существу лишь извлеченіе изъ обѣихъ вышеназванныхъ редакцій, причемъ 10 книгъ Никомаховой этики (Ἠθικὰ Νικομάχεια) ближе всего стоятъ къ подлинному сочиненію Аристотеля, между тѣмъ какъ въ 7 книгахъ Эвдемовой этики (Ἠθικὰ Εὐδήμεια) болѣе прибавленій Эвдема. Тожество V—VII книги Никомаховой этики съ IV—VI книгами Эвдемовой даетъ мѣсто различнаго рода толкованіямъ относительно взаимнаго пополненія обѣихъ редакцій.—Изъ болѣе мелкихъ этическихъ статей не сохранилось ни одной. Трактатъ περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (о добродѣтеляхъ и порокахъ) подложенъ.

Восемь книгъ также недоконченной Политики (изд. *Susemihl*'а, Leipz. 1870) представляютъ опять сомнѣнія относительно порядка дошедшихъ до насъ книгъ, см. литературу у *Zeller*'а, III³ 672 и сл.; не подлежитъ сомнѣнію, что книги 7-я и 8-я должны быть помѣщены послѣ 3-й, но перестановка 5-й и 6-й книгъ (*Barth. St. Hilaire*) еще оспаривается. Экономика подложна.

Отрывокъ περὶ ποιητικῆς (Поэтика) сохранился лишь съ большими пробѣлами и много уже разъ переработанный. Изданія *Susemihl*'а (Leipz. 1865) и *Vahlen*'а (Berl. 1867). *G. Teichmüller*, Aristotelische Forschungen (Halle 1867—69).

§ 40. Важнѣйшимъ пунктомъ аристотелевской философіи является его стремленіе *преобразовать сократо-платоновскую философію понятій въ теорію, объясняющую міръ явленій*. Онъ былъ убѣжденъ, что задача науки можетъ быть разрѣшена только посредствомъ намѣченнаго Сократомъ пути—посредствомъ познанія, состоящаго изъ понятій; это убѣжденіе составляетъ естественную предпосылку его философіи, въ силу котораго онъ и въ позднѣйшее время еще причислялъ себя къ платоновской школѣ. Преимущество же его передъ Платономъ состоитъ въ томъ, что онъ понялъ недостаточность ученія объ идеяхъ для объясненія

эмпирической дѣйствительности. Хотя подъ конецъ Платонъ весьма настойчиво и провозглашалъ идеи, представлявшіяся ему первоначально только, какъ неизмѣнное бытіе, причиною (αἰτία) чувственнаго міра, но ему все-таки не удалось (на что указываетъ и Аристотель) согласовать эту мысль съ прежде установленнымъ понятіемъ міра идей. Ближайшую причину этой неудачи Аристотель совершенно справедливо видитъ въ томъ, что Платонъ съ самаго начала приписалъ идеямъ самостоятельное существованіе, обособленное отъ чувственнаго міра. Эта трансценденція идей, которыя въ сущности ничто иное, какъ повтореніе эмпирическаго міра, должна быть отброшена; идеи не должны признаваться, какъ нѣчто отличное отъ вещей, доступныхъ воспріятію, какъ нѣчто существующее отдѣльно отъ этихъ вещей. Напротивъ того, ихъ слѣдуетъ считать такой сущностью, которая находится въ самихъ вещахъ, ихъ опредѣляющимъ содержаніемъ. Слабость Платона, какъ и его величіе, заключается именно въ его теоріи двухъ міровъ; основная же мысль Аристотеля та, что сверхчувственный міръ идей и чувственный міръ—тожественны.

Полемика Аристотеля *противъ ученія объ идеяхъ* (главнымъ образомъ въ первой, шестой и двѣнадцатой книгахъ Метафизики) заслонила для прежнихъ изслѣдователей его зависимость отъ Платона, имѣвшую рѣшающее вліяніе на его дѣятельность. Самъ Аристотель только случайно упоминаетъ объ этой зависимости, само собой понятной для него самого и для его школы. Но его полемика направлена исключительно на χωρισμός (обособленность), на гипостазированіе идей во второй высшій міръ, и на вытекающія отсюда затрудненія; онъ указываетъ на то, что идеи не объясняютъ намъ ни движенія, ни познанія, и что ихъ отношеніе къ чувственному міру не могли найти себѣ сколько-нибудь удовлетворительнаго и свободнаго отъ противорѣчій опредѣленія. Въ остальномъ же стагирійскій философъ вполнѣ раздѣляетъ основныя представленія аттической философіи: онъ опредѣляетъ задачу науки въ познаніи бытія [1]), утверждаетъ невозможность получить это познаніе посредствомъ воспріятія [2]), и именно вслѣдствіе того, что всѣ чувственныя вещи измѣнчивы и преходящи [3]). Поэтому и онъ обозначаетъ общее или понятія, какъ содержаніе истиннаго познанія и вмѣстѣ съ тѣмъ истинной дѣйствительности [4]). Но съ этимъ онтологическимъ интересомъ Аристотель связываетъ также и генетическій: онъ требуетъ отъ науки объясненія явленій изъ бытія [5]). Поэтому онъ желаетъ, чтобы идеи, будучи истинной сущностью чувственныхъ вещей, въ то же время и объясняли ихъ. И если онъ не вполнѣ разрѣшилъ эту

[1]) Analyt. post. II 19, 100a 9.
[2]) Ibid. I 31, 87b 28.
[3]) Met. VI 15, 1039b 27.
[4]) Ibid. II 4, 999a 28; II 6, 1003a 13; XII 1087a 10.
[5]) De an. I 1, 402b 16.

задачу, то причину слѣдуетъ искать въ его постоянной зависимости отъ основныхъ опредѣленій платоновской философіи.

Ср. *Ch. Weisse*, De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia (Leipzig 1828).—*M. Carrière*, De Ar. Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore (Göttingen 1837).—*Th. Waitz*, Platon u. Aristoteles (Cassel 1843).—*Fr. Michelis*, De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario (Braunsberg 1864).—*W. Rosenkrantz*, Die Platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles (Mainz 1869).—*G. Teichmüller*, Studien (1874), стр. 226 и сл.

Такимъ образомъ, основная задача аристотелевской философіи, которая тоже вѣдь стремится познать сущность вещей посредствомъ ихъ родовыхъ понятій, есть опредѣленіе *отношенія общаго къ частному*; этотъ принципъ научнаго мышленія, признанный за основной подъ вліяніемъ геніальной интуиціи еще Сократомъ, Аристотель сдѣлалъ предметомъ особаго предварительнаго изслѣдованія и создалъ, такимъ путемъ, *науку логики*. Онъ предпослалъ ее [1]), какъ общую теорію научныхъ пріемовъ, отдѣльнымъ фактическимъ изслѣдованіямъ. Въ этомъ *самопознаніи науки* совершенно сознательно закончился историческій процессъ развитія самостоятельности познанія. Какъ «отецъ логики», Аристотель представляетъ собой высшій расцвѣтъ развитія греческой науки.

Хотя Аристотель точнѣйшимъ образомъ разграничилъ отдѣльныя дисциплины науки и точно опредѣлилъ ихъ взаимоотношеніе, исходя, съ одной стороны, изъ педагогической точки зрѣнія восхожденія отъ даннаго къ его причинамъ (ср. ниже), съ другой—наоборотъ, выводя изъ принциповъ ихъ слѣдствія, тѣмъ не менѣе дошедшія до насъ учебныя сочиненія не представляютъ общаго систематически проведеннаго *подраздѣленія*; въ нихъ то принимается [2]) обычное въ Академіи раздѣленіе на логическія, физическія и этическія изслѣдованія (см. стр. 192), то различаются [3]) теоретическія, практическія и поэтическія науки. А въ перипатетической школѣ [4]) было употребительно раздѣленіе на теоретическія и практическія науки. Достовѣрно, повидимому, только то, что Аристотель предпослалъ логику (Аналитику и Топику), какъ всеобщую формальную подготовительную науку (методологію), всѣмъ другимъ дисциплинамъ, такъ какъ онъ самъ не упоминаетъ [5]) о ней въ числѣ «теоретическихъ» наукъ.

A. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae (3. Aufl. Berl. 1876).—*Th. Gumposch*, Über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles (Leipz. 1839).—*H. Hettner*, De logices Aristotelicae speculativo principio

[1]) Met. III 3, 1005a 33.
[2]) Top. I 14. 105b 20.
[3]) Met. α 1, 1025b 18.
[4]) Ср. уже Eth. Eud. I 1, 1214a 10 и Met. α 1, 993b 20.
[5]) Met. V 1, 1026a 18 считаетъ таками только физику, математику и теологію (т.-е. метафизику).

(Halle 1843).—*C. Heyder*, Die Methodologie der arist. Philos. (Erlangen 1845).—*C. Prantl*, Gesch. d. Logik. I, 87 и сл (Cp. Abhand. der bayer. Akad. 1853).—*F. Kampe*, Die Erkenntnistheorie des Ar. (Leipz. 1870.)—*R. Eucken*, Die Methode der arist. Forschung (Berl. 1872).—R. *Biese*, Die Erkenntnislehre des Ar. und Kants (Berl. 1877).

Принципомъ аристотелевской логики является та мысль, что подобно тому, какъ въ природѣ вещей (natura rerum) общее, т.-е. выражающаяся въ понятіи вещи ея сущность, является причиной и основаніемъ для опредѣленія частнаго, точно также и ближайшая задача объясняющей науки состоитъ въ томъ, чтобы выводить частное изъ общаго (ἀπόδειξις) и, такимъ образомъ, понять логическую необходимость эмпирически дѣйствительнаго міра [1]). Научное же объясненіе состоитъ въ томъ, чтобы то, что извѣстно намъ чрезъ воспріятіе, было понято изъ своихъ причинъ, и чтобы процессъ познанія воспроизводилъ въ отношеніяхъ основанія къ слѣдствію реальное отношеніе между общей причиной и ея частнымъ дѣйствіемъ.

Но всякое познаніе состоитъ только въ соединеніи понятій (λόγος какъ συμπλοκή изъ ὄνομα и ῥῆμα), а слѣдовательно въ предложеніи (πρότασις) или въ сужденіи (ἀπόφανσις) [2]); причемъ такое соединеніе выражаетъ (будучи утвердительнымъ сужденіемъ κατάφασις) реальную связь, или же (будучи отрицательнымъ ἀπόφασις) реальную отдѣлимость мыслимаго содержанія понятій [3])—подлежащаго и сказуемаго. Въ виду всего этого ближайшая задача всякаго научнаго познанія (ἐπιστήμη) состоитъ въ выводѣ (ἀπόδειξις) частныхъ сужденій изъ общихъ. Отсюда центръ аристотелевской логики составляетъ *ученіе объ умозаключеніяхъ и доказательствахъ*, которое онъ самъ назвалъ *Аналитикой*.

Только по недоразумѣнію и вслѣдствіе злоупотребленій при школьномъ изложеніи въ позднѣйшее время получила аристотелевская Аналитика видъ абстрактно-формальной логики. Въ дѣйствительности же она задумана, какъ методологія, тѣсно связанная съ фактическими задачами науки, и потому вполнѣ справедливо въ перипатетической школѣ логическія сочиненія назывались «органическими». Именно поэтому-то она вся переполнена безчисленнымъ множествомъ гносеологическихъ предположеній о бытіи и отношенія къ нему мышленія; главное между ними—хотя Аристотель никогда этого точно не формулировалъ—тожество формъ разумнаго мышленія, съ формами отношеній дѣйствительности [4]). Такимъ образомъ, этотъ первый систематическій

[1]) Analyt. Post. I, 2 и сл.
[2]) Cp. De cat. 4, 2a 6.
[3]) Met. III 7, 1012a 4.
[4]) Cp. Met. IV 1017a 23: ὁσαχῶς λέγεται, τοσαχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

очеркъ логики заключаетъ въ себѣ внутренно связанными три главныя точки зрѣнія, съ которыхъ впослѣдствіи излагали эту науку: формальную, методологическую и гносеологическую.

Внѣшнее различіе между Платономъ и Аристотелемъ можно опредѣлить такимъ образомъ, что первый исходилъ изъ понятія, второй изъ *сужденія*. Истинное и ложное Аристотель ищетъ только въ соединеніи понятій [1]), поскольку это соединеніе или утверждается, или отрицается. Если это выдвигало на первый планъ соображеніе о качествѣ сужденій, то силлогистика, какъ наука объ основаніи сужденій, требовала также и обсужденія ихъ количества, т.-е. различенія общихъ и частныхъ сужденій (καθόλου—ἐν μέρει) [2]). Аристотель былъ еще далекъ отъ того, чтобы разсматривать сужденія съ точки зрѣнія ихъ относительности и модальности; если онъ и обозначаетъ [3]), какъ содержаніе сужденія, познаніе или дѣйствительнаго, или необходимаго, или возможнаго, то дѣлаетъ это съ точки зрѣнія своей метафизики (§ 41), и это не имѣетъ ничего общаго съ новѣйшимъ значеніемъ слова «модальность» (*Kant*, Kritik der reinen Vernunft § 9 Kehrb. 92). Но всѣ изслѣдованія, которыя производилъ Аристотель о различіи сужденій, опредѣляются отношеніемъ ихъ къ теоріи доказательствъ, то-есть, они опредѣляются тѣмъ значеніемъ, какое сужденія могутъ имѣть для доказательства. Какъ посредствующее звено между тѣми и другими изслѣдованіями онъ подробно разсмотрѣлъ теорію выводовъ (Anal. prior. I, 2).

Силлогистика Аристотеля есть изслѣдованіе о томъ, какіе выводы изъ данныхъ положеній могутъ быть сдѣланы съ полною достовѣрностью [4]). Въ ней приводится, въ качествѣ основной формы умозаключеній, обоснованіе частнаго положенія общимъ и подчиненіе перваго послѣднему (заключеніе чрезъ субалтернацію). Къ этой такъ-называемой 1-й фигурѣ силлогизма сводятся и 2 другія его формы (σχήματα), которыя характеризуются [5]) различной логической постановкой въ обѣихъ посылкахъ (τεθέντα; ὑποθέσεις) средняго термина (μέσον), чѣмъ въ заключеніи (συμπέρασμα) обусловливаются различныя отношенія двухъ главныхъ понятій (ἄκρα). По мнѣнію Аристотеля, результатомъ силлогизма является всегда отвѣтъ на вопросъ, можно-ли одно изъ этихъ понятій и въ какомъ объемѣ подчинить другому? насколько общее опредѣленіе послѣдняго можетъ служить основаніемъ для опредѣленія перваго?

Такимъ образомъ, по Аристотелю, силлогистика содержитъ въ себѣ систему правилъ, на основаніи которыхъ выводятся частныя сужденія изъ установленныхъ общихъ. Цѣль философа заключалась въ томъ, чтобы установить способъ, какимъ слѣдуетъ въ *завершенной* наукѣ выводить изъ самыхъ об-

---

[1]) De an III, 6. 430a 27. Срав. De interpr. 1, 16a 12. На эту мысль есть уже намекъ въ діалог. Sophist. 259 и сл.

[2]) Anal. prior. I, 1, 24a 17.

[3]) Ibid. I, 2, 25a 1.

[4]) Analyt pr. I, 1, 24b 19.

[5]) Ibid. 1, 4—6.

щихъ началъ всякое частное знаніе и объяснять его предметъ. Но этимъ же самымъ для практическихъ цѣлей давалась общая *схематизація доказательствъ*, которая научнымъ образомъ подвела итогъ дѣятельности софистики, направленной на искусство доказательствъ [1]). Ибо аристотелевская Аналитика съ полной достовѣрностью разрѣшила эту точно выраженную задачу: по какимъ правиламъ изъ признанныхъ положеній вытекаютъ другія. Отсюда ясно, почему, съ одной стороны, во все продолженіе среднихъ вѣковъ, когда наука занималась только доказываніемъ, а не изслѣдованіемъ, Аналитика считалась высшимъ философскимъ руководствомъ и, съ другой стороны, почему въ періодъ Возрожденія, который весь былъ проникнутъ потребностью новаго знанія и старался найти «ars inveniendi», она была заброшена, какъ бы сочиненіе во всѣхъ отношеніяхъ несостоятельное. Въ сущности ея границы, какъ и ея значеніе, опредѣляются тѣмъ, что она изучаетъ всѣ заключенія съ точки зрѣнія отношенія понятій, подчиняемыхъ одно другому, и изслѣдуетъ ихъ съ абсолютной полнотою.—Въ частностяхъ сравн. *Ueberweg*, System der Logik § 100 и сл.

Доказательство и выводъ, будучи формой *готовой* науки, въ концѣ концовъ предполагаютъ существованіе посылокъ, которыя сами уже не могутъ быть выводами изъ болѣе общихъ положеній, а суть *непосредственно достовѣрныя* (ἄμεσα) [2]). Послѣдними (ἀρχαὶ ἀποδείξεως) [3]) служатъ частію аксіомы, которымъ подчиняется всякое знаніе, и между которыми Аристотель особенно подчеркиваетъ законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго, частью же особыя положенія, встрѣчающіяся въ отдѣльныхъ отрасляхъ науки и пріобрѣтаемыя только при ближайшемъ знакомствѣ съ самимъ [4]) предметомъ.

Такимъ образомъ, высшіе принципы объясняющей теоріи не нуждаются въ доказательствѣ; только должно быть подтверждено ихъ значеніе для всѣхъ частностей. Открываются же эти принципы *возникающей* наукой (изслѣдованіемъ въ отличіе отъ ἀπόδειξις). Для такого открытія принциповъ и ихъ подтвержденія служитъ пріемъ индукціи (ἐπαγωγή наведеніе), противоположный пріему вывода (дедукціи). Задача индукціи заключается въ томъ, чтобы отъ фактовъ, добытыхъ путемъ опыта (ἐμπειρία), и отъ имѣющихся о нихъ мнѣній (ἔνδοξα=признанныя мнѣнія) восходить къ общимъ опредѣленіямъ понятій, посредствомъ которыхъ эти факты и мнѣнія могутъ быть объ-

[1]) Этой потребности отвѣчали и изслѣдованія Аристотеля о противорѣчіи, о косвенномъ доказательствѣ, а также о невѣрныхъ и ложныхъ заключеніяхъ.

[2]) Anal. post. I 3, 72b 18.

[3]) Anal. post. I 7, 75a 39.

[4]) Anal. pr. I 30, 46a 17.

ясняемы. Эту дѣятельность изслѣдованія, направленную на установленіе общихъ принциповъ, Аристотель называетъ *діалектикой* [1]). Методъ ея разработанъ въ *Топикѣ*. Ея результаты сами по себѣ не логически достовѣрны, а только вѣроятны; но они принимаютъ характеръ знанія въ той мѣрѣ, въ какой объясняютъ явленія. Съ другой же стороны, эта діалектика, занимающаяся вѣроятными доказательствами (ἐπιχειρήματα), вступивъ на практическую службу политическихъ интересовъ, является научной основой *риторики*.

Непосредственная достовѣрность—это чрезвычайно трудное, но и самое важное изъ научныхъ положеній аристотелевской теоріи познанія. Въ противоположность Платону, стагирійскій философъ чрезвычайно плодотворно отдѣляетъ здѣсь логическую точку зрѣнія отъ психологической (см. ниже): послѣдніе принципы, на которыхъ построено все доказательство, логически недоказуемы, но это не значитъ, что они психологически прирождены или пріобрѣтены въ прежней жизни, — они скорѣе внушаются опытомъ, который, въ свою очередь, ихъ не обосновываетъ, а только обнаруживаетъ Но Аристотель не развилъ окончательно, каковы эти высшіе принципы. Изъ (логическихъ) законовъ, обязательныхъ для всѣхъ наукъ, онъ приводитъ только названные выше, въ особенности же законъ противорѣчія, какъ самый общій и самый неизбѣжный изъ основныхъ законовъ [2]). Онъ вполнѣ правильно подчеркиваетъ тотъ фактъ, что отдѣльныя науки должны имѣтъ и свои особыя основныя положенія; но этихъ положеній въ отдѣльности онъ не развиваетъ.

Понятіе Аристотеля объ *индукціи* слѣдуетъ строго отдѣлять отъ современнаго значенія этого слова: подъ этимъ терминомъ онъ понималъ не отличный отъ силлогизма способъ доказательства, а скорѣе методъ изслѣдованія и изысканія. Поэтому-то во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда человѣческое познаніе не приводитъ къ абсолютно общему, онъ, примѣняя этотъ методъ, довольствуется относительно общимъ (ἐπὶ τὸ πολύ=«въ большинствѣ случаевъ»). Силлогистическое объясненіе всего единичнаго изъ самыхъ общихъ принциповъ представляется ему конечнымъ идеаломъ каждой науки; но въ дѣйствительности матеріалъ, добытый путемъ опыта, очень часто (въ отдѣльныхъ наукахъ—всегда) достаточенъ только для приблизительно-общихъ опредѣленій, которыя удовлетворяютъ потребности объясненія лишь въ границахъ опыта. Въ этихъ вопросахъ въ Аристотелѣ выступаетъ естествоиспытатель тамъ, гдѣ кончается роль философа.

Другая практическая точка зрѣнія, а именно политическая, замѣняетъ въ риторикѣ научную точность крайней вразумительною и опирающеюся тоже на общеобязательные принципы убѣдительностью (ἐνθύμημα). Такимъ образомъ, риторика въ научной формѣ, данной ей впервые Аристотелемъ, хотя и является по своимъ задачамъ вспомогательной наукой для политики, но по содержанію и по техникѣ, которую она вырабатываетъ,—вѣтвью діалектики и

---

[1]) Met. III 2; 1004b 25, Top. I 2, 101b 2.

[2]) Met. III 3, 1005 b 17.

топики: такъ какъ все равно, будетъ-ли это рѣчь парламентская, судебная или эстетическая (συμβουλευτικόν, δικαστικόν, ἐπιδεικτικὸν γένος — Reth. I, 3), во всякомъ случаѣ, она должна исходить изъ представленій слушателей (κοινά= общее), чтобы вести ихъ къ намѣченной цѣли. Только мимоходомъ можемъ мы указать здѣсь на тонкость практической психологіи, какая обнаруживается въ наставленіяхъ, даваемыхъ Аристотелемъ въ «Риторикѣ».

Если, такимъ образомъ, Аристотель смотритъ на выводъ частнаго изъ общаго, какъ на послѣднюю задачу науки, и въ то же время думаетъ, что высшіе принципы, хотя и не доказываются, все-таки открываются и указываются индукціей, которая отправляется отъ фактовъ, то этотъ кажущійся кругъ объясняется его взглядомъ (тѣсно связаннымъ съ его міросозерцаніемъ вообще) на дѣятельность человѣческаго познанія и на отношеніе ея къ сущности вещей. Именно онъ полагалъ, что (временное и психологическое) развитіе человѣческаго знанія находится въ обратномъ соотвѣтствіи съ (метафизической и логической) связью вещей, такъ какъ дѣятельность познанія, связанная съ чувственнымъ воспріятіемъ и изъ него возникающая, воспринимаетъ сперва явленія и уже отъ нихъ (путемъ индукціи) восходитъ къ пониманію истинной сущности вещей, отъ которой, какъ отъ первой причины, происходятъ воспринимаемыя вещи, и посредствомъ которой онѣ объясняются въ концѣ концовъ (путемъ дедуктивнымъ) въ завершенной наукѣ.

Обратный параллелизмъ, въ которомъ у Аристотеля находятся методъ выводовъ (Аналитика) и методъ изслѣдованія (Топика), объясняется этимъ различіемъ психологическихъ и логическихъ отношеній; то, что для насъ представляется первымъ (πρότερον πρὸς ἡμᾶς=первичное для насъ), т. е. явленіемъ, по существу есть послѣднее (ὕστερον τῇ φύσει=позднѣйшее, болѣе производное по своей природѣ), наоборотъ, первое по существу (πρότερον τῇ φύσει=первичное по своей природѣ), сущность вещей, является въ развитіи нашихъ представленій—послѣднимъ (ὕστερον πρὸς ἡμᾶς=позднѣйшимъ для насъ)[1]. Въ то время, какъ идеаломъ *объясняющей*, законченной науки является тожество отношенія причины и дѣйствія съ отношеніемъ основанія и слѣдствія, при возникновеніи знанія это отношеніе дѣлается обратнымъ: при *изслѣдованіи* дѣйствіе (чувственное и частное) служитъ основаніемъ познанія (воспринимаемой мышленіемъ и общей) причины. Стоитъ только, согласно этому объясненію философа, не смѣшивать идеальной задачи объясняющей науки и фактическаго хода, ведущаго къ ней изслѣдованія, чтобы исчезли всѣ кажущіяся различія и всѣ трудности его отдѣльныхъ выраженій. Чтобы представить психогенетическое развитіе воспріятія до высоты объясняющей теоріи, Аристотель прибѣгалъ къ своему общему метафизическому понятію объ отношеніи возможности къ

---

[1]) Anal. post. I 2 71b 34.

дѣйствительности (ср. § 41 и въ особенности *Zeller* III³, 198 и сл.), причемъ онъ принималъ, что въ чувственномъ представленіи содержится несознанное еще понятіе о сущности въ видѣ еще неразвитой возможности.

Самое важное здѣсь то, что на основаніи этого ученія человѣческое познаніе можетъ понять сущность и непреходящее только путемъ подробнаго и старательнаго изученія фактической дѣйствительности: здѣсь мы видимъ теоретическое примиреніе платонизма съ эмпирической наукой. Аристотеля ни въ какомъ случаѣ нельзя считать ни номиналистомъ, ни эмпирикомъ, хотя иногда и дѣлаются подобныя попытки; но онъ показалъ, что задача, поставленная Платономъ, къ разрѣшенію которой стремился и онъ самъ, можетъ быть разрѣшена только послѣ самой широкой разработки фактическаго матеріала.

По мнѣнію Аристотеля, основной вопросъ философіи—относительно понятія о сущности бытія можетъ быть рѣшенъ не иначе какъ только въ методической связи съ объясненіемъ фактовъ. Логическая форма этихъ рѣшеній, къ которымъ, такимъ образомъ, стремится всякая наука, есть опредѣленіе понятія—*дефиниція*[1] (ὁρισμός), въ которой для каждаго единичнаго явленія устанавливается его непреходящая сущность (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι), какъ причина его смѣняющихся состояній и дѣятельности (τὰ συμβεβηκότα), причемъ въ то же время указывается и зависимость его, какъ понятія, отъ другаго болѣе общаго: такимъ образомъ, дефиниція есть опредѣляющее сужденіе, въ которомъ субъектъ опредѣляется и посредствомъ своего болѣе общаго родоваго понятія, и посредствомъ своего отличительнаго признака. Но эти опредѣленія понятій, основанныя частью на дедукціи, частью на индукціи, опять-таки предполагаютъ въ концѣ концовъ существованіе дефиницій самыхъ высшихъ родовыхъ понятій (γένη=роды), причемъ уже эти дефиниціи не выводятся (изъ болѣе высшихъ), а только разъясняются.

Такимъ образомъ, здѣсь содержаніемъ непосредственнаго знанія служатъ понятія, и ихъ разложеніе (аналитическія сужденія у Канта) приводитъ къ высшимъ аксіомамъ дедуктивной теоріи (ср. *Zeller* III³, 190). Въ этомъ-то и проявляется расширеніе сократо-платоновскаго принципа, необходимое для объясненія дѣйствительности.—*M. Rassow*, Ar. de notionis definitione doctrina (Berl. 1843).—*C. Kühn*, De notionis difinitione qualem Arist. constituerit (Halle 1844).

Но система понятій у Аристотеля не заканчивается однимъ высшимъ понятіемъ, какъ у Платона — идеей добра; Аристотель, какъ мыслитель болѣе склонный къ фактическому из-

[1]) Ср. главнымъ образомъ 6-ю книгу Топики.

слѣдованію, вполнѣ сознавалъ разнообразіе самостоятельныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, исходныхъ точекъ научной теоріи и даже требовалъ, чтобы каждая вѣтвь знанія исходила изъ такихъ особыхъ и свойственныхъ ей принциповъ. Онъ и не пытался собирать эти θέσεις ἀναπόδεικτοι (недоказуемыя положенія) и систематически ихъ излагать, также какъ не пытался собирать и излагать вытекающія изъ нихъ προτάσεις ἄμεσοι (непосредственныя посылки).

Для логическаго изслѣдованія такими высшими родовыми понятіями, которыхъ уже нельзя свести на болѣе высшія, служатъ роды высказыванія, *категоріи*. Онѣ представляютъ тѣ точки зрѣнія, подчиняясь которымъ, различныя понятія могутъ, въ силу фактическихъ отношеній своего содержанія, сдѣлаться элементами предложенія или сужденія. Аристотель даетъ ихъ десять [1]): οὐσία (сущность или субстанція), ποσόν (количество), ποιόν (качество), πρός τι (отношеніе), ποῦ (мѣсто), ποτέ (время), ποιεῖν (дѣйствіе), πάσχειν (страданіе), κεῖσθαι (положеніе), ἔχειν (владѣніе). Изъ нихъ, однако, онъ иногда отбрасывалъ двѣ послѣднія [2]).

A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre (Berl. 1846).—*H. Bonitz*, Arist. Studien, Heft VI.—*Fr. Brentano*, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. (Freiburg i. Br. 1862).—*W. Schuppe*, Die arist. Kategorien (Gleiwitz 1866).—*Fr. Zelle*, Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Ar. u. Kant (Berl. 1870).—*G. Bauch*, Arist. Studien (Dobberan 1884).—*W. Luthe*, Die Arist. Kategorien (Ruhrort 1874).—*A. Gercke*, Ursprung der arist. Kateg. (Arch. f. Gesch. d. Ph. IV 424 и сл.).

Въ ученіи о категоріяхъ у Аристотеля не больше метафизическихъ мотивовъ, чѣмъ и во всей его логикѣ, которая исходитъ изъ самаго общаго предположенія—тожества формъ мышленія съ формами бытія. Но главнымъ пунктомъ этого ученія, очевидно, является вопросъ о томъ, какое положеніе въ сужденіи свойственно элементамъ сужденія (τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα=то, что говорится внѣ всякой связи—Cat 4). Они являются или тѣмъ, о чемъ говорится, что можетъ быть только подлежащимъ, οὐσία (сущность), τί ἐστι («Что» нашей мысли) или тѣмъ, что говорится о сущности, и что только въ ней можетъ мыслиться, какъ дѣйствительное. Это противопоставленіе сущности (οὐσία) всему остальному мы находимъ у Аристотеля въ Anal. post. I 22. 83b 24. Въ числѣ συμβεβηκότα (принадлежностей) онъ въ Met. XIII 2, 1089a 10 отличаетъ только свойства и отношенія (πάθη, πρός τι=состоянія, отношенія).—При подробномъ перечисленіи возможныхъ сказуемыхъ замѣчается несомнѣнный шагъ впередъ отъ опредѣляемости количественной и качественной къ

---

[1]) Top. I 9, 103b 21. Ср. De cat. 4, 1b 25.

[2]) Anal. post. I 22, 83b 16. Phys. V 1, 225b 5; Met. IV 7, 1017a 24.

отношеніямъ пространства и времени и далѣе—къ причиннымъ отношеніямъ и зависимостямъ. Грамматическія различія имени существительнаго, прилагательнаго, нарѣчія и глагола, повидимому, не оставались въ этомъ очеркѣ безъ вліянія на число десять или восемь. Философъ считалъ излишними опредѣленія средняго залога (κεῖσθαι и ἔχειν) наравнѣ съ дѣйствительнымъ и страдательнымъ.

§ 41. Въ аристотелевской *метафизикѣ* и, главнымъ образомъ, въ ученіи о сущности (οὐσία) лежитъ стремленіе примирить ученіе объ идеяхъ съ эмпирическимъ міросозерцаніемъ. Увѣренность, что только общее, какъ понятіе, можетъ быть предметомъ истиннаго познанія — т.-е. абсолютной дѣйствительностью,—не допускаетъ считать сущностью (οὐσία) содержаніе единичнаго, временнаго воспріятія; съ другой же стороны, убѣжденіе, что общему не можетъ быть приписано никакой, отдѣльной отъ чувственныхъ вещей, высшей дѣйствительности — не допускаетъ гипостазированія родовыхъ понятій, какъ это дѣлаетъ Платонъ. Дѣйствительно существующее—*это единичная вещь, которая мыслится въ понятіи въ противопоставленіи своимъ измѣняющимся состояніямъ и отношеніямъ* (συμβεβηκότα) и притомъ такъ, что только въ ней одной осуществляется общее опредѣленіе (εἶδος=видъ). Окончательный объектъ научнаго познанія не есть ни единичный образъ воспріятія, ни схема абстракціи, но вещь, которая въ потокѣ своихъ чувственныхъ внѣшнихъ проявленій сохраняетъ свою, выражающуюся въ понятіи, сущность.

Въ понятіи сущности (οὐσία) обѣ противодѣйствующія тенденціи аристотелевскаго мышленія такъ тѣсно соприкасаются, что представляется настолько же труднымъ, какъ и важнымъ, точно опредѣлить, какъ онъ ее понимаетъ; притомъ эта задача не облегчается даже и терминологическимъ употребленіемъ этого слова въ имѣющихся у насъ (въ видѣ исключенія) сочиненіяхъ Аристотеля. Платонъ устанавливаетъ это понятіе, какъ противоположность къ γένεσις (бываніе) и допускаетъ такую же противоположность между λόγος (мышленіемъ и αἴσθησις (ощущеніемъ), и Аристотель вездѣ остается вѣренъ этому словоупотребленію; но онъ приписываетъ (объективно) понятію сущности (οὐσία) и (субъективно) понятію мышленія (λόγος) совершенно не то содержаніе, что Платонъ. Онъ самымъ настойчивымъ образомъ утверждаетъ, отвергая χωρισμός (обособленность идей), что только единичной вещи можно приписать полную метафизическую реальность [1]). Родовыя же понятія (виды и роды εἴδη и γένη) всегда суть лишь качества вещей, общія многимъ вещамъ, въ которыхъ только и могутъ они существовать и о которыхъ только и могутъ высказываться [2]). Они су-

---

[1]) Met. II 6, 1003a 5.

[2]) Met. V 13, 1038b 8. Analyt. post. I 4, 73b 26.

ществуютъ не *παρὰ τὰ πολλά*, а *κατὰ πολλῶν* (не помимо многаго, т.-е. вещей, а вмѣстѣ съ многимъ, т.-е. съ вещами) [1]. Благодаря этому пункту своего ученія, Аристотель впослѣдствіи выставлялся противникомъ реализма (въ схоластическомъ смыслѣ этого слова, т.-е. въ смыслѣ признанія метафизическаго первенства родовыхъ понятій) и даже номиналистомъ. Это положеніе его ученія въ дошедшей до насъ редакціи его сочиненія περὶ κατηγοριῶν (о категоріяхъ) настолько сильно имъ подчеркивается [2]), что онъ называетъ здѣсь единичныя вещи *πρῶται οὐσίαι* (первичными сущностями), рядомъ съ которыми родовыя понятія (γένη) могутъ быть названы сущностями лишь производнымъ образомъ *δεύτεραι οὐσίαι* (вторичными сущностями). Съ другой же стороны, Аристотель строго отдѣляетъ вещи, подлежащія временному воспріятію, отъ субстанцій, познаваемыхъ въ понятіяхъ (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία=сущность, согласная съ понятіемъ вещи) [3]) и утверждаетъ, что послѣднія, какъ непреходящія, въ противоположность явленіямъ, опредѣляются чрезъ εἶδος (видовымъ понятіемъ), которое и есть настоящая сущность: τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν π ρ ώ τ η ν ο ὐ σ ί α ν [4])(форма каждой вещи и ея первичная сущность). Такимъ образомъ, «οὐσία» (сущность) онъ понималъ, какъ опредѣленную общими и неизмѣнными качествами и чрезъ нихъ познаваемую сущность, которая лежитъ въ основѣ воспринимаемыхъ явленій. Поэтому у Аристотеля терминъ «οὐσία» (см. ниже) можетъ означать то сущность, то родъ, то форму, то матерію; Met. VI, 3, 1028b 33 (см. также *Zeller* III³, 344 и сл.).

Итакъ метафизическую реальность надо искать въ серединѣ между родовымъ и чувственнымъ образомъ, значитъ—въ единичной вещи, опредѣленной чрезъ ея понятіе. Трудность такого способа представленія Аристотель старается разрѣшить посредствомъ такой общей формы отношенія, которая является господствующей во всѣхъ его изслѣдованіяхъ. Это—*отношеніе матеріи къ формѣ или возможности къ ея осуществленію*. Посредствующее звено между общей сущностью вещей, выражающейся въ понятіи, и ихъ частнымъ воспринимаемымъ явленіемъ находитъ онъ въ *принципѣ развитія*: онъ смотритъ на бываніе (γένεσις) съ той точки зрѣнія, что въ немъ неизмѣнная первоначальная сущность вещей (οὐσία) переходитъ отъ состоянія чистой возможности (δύναμις) къ осуществленію (ἐνέργεια), причемъ этотъ процессъ совершается и тогда, когда матерія (ὕλη), содержащая въ себѣ всѣ возможности, формируется въ принад-

---

[1]) Anal. post. I 11, 77a 5.

[2]) De cat. 5, 2a 11. Срав. Met. IV 8, 1017b 10.

[3]) Met. V 1, 1025a 27.

[4]) Met. VI 7 1032b 1. Кажущееся терминологическое противорѣчіе между этимъ мѣстомъ и De cat. 5 не доказываетъ непремѣнно подложности «Категорій»; ибо его можно объяснить также и тѣмъ, что, съ одной стороны, οὐσία означаетъ то вещь воспріятія (Met. II 4, 999b 14, οὐσία αἰσθητή (чувствуемая сущность), ibid. VII 2, 1028b 24), то «сущность», съ другой стороны, εἶδος тоже означаетъ — то «видовое понятіе», то «форму».

лежащую ей въ видѣ задатка форму (εἶδος; μορφή). Въ основѣ этой концепціи лежатъ аналогіи, заимствованныя частью изъ технической дѣятельности человѣка, частью изъ жизни органическихъ тѣлъ. Въ системѣ Аристотеля онѣ сдѣлались основными идеями міровоззрѣнія.

Эта основная мысль составляетъ ту общую точку зрѣнія, съ которой Аристотель разсматриваетъ всѣ вещи и старается рѣшить всѣ проблемы (иногда въ черезчуръ схематическомъ видѣ). Если говорятъ о формализмѣ аристотелевскаго метода, то причину этого надо искать въ господствѣ этихъ понятій отношенія, которыя фактически у философа вовсе не остаются одинаковыми. Это ясно видно уже въ ихъ примѣненіи къ проблематическому основному отношенію частнаго къ общему. Именно, съ одной стороны, родъ есть неопредѣленная возможность (ὑποκείμενον, ἀόριστον=субстратъ, неопредѣленное), которая сама по себѣ недѣйствительна, т.-е. матерія, которая только въ сущности (οὐσία) формируется посредствомъ видовой разности (τελευταία διαφορά) и чрезъ это становится дѣйствительностью [1]); съ другой стороны, и для Аристотеля общія опредѣленія остаются формами посредствомъ которыхъ и ради которыхъ должно быть объяснено всякое осуществленіе возможнаго [2]). Несомнѣнно, что здѣсь значительную роль играетъ еще принятое имъ двоякое значеніе слова εἶδος (понятіе формы и понятіе рода), чѣмъ заслоняются неразрѣшенныя трудности вопроса.

Примѣры, которые приводитъ Аристотель для поясненія этого основнаго отношенія [3]): домъ, статуя, ростъ растеній и проч., показываютъ, съ одной стороны, что главнымъ мотивомъ для созданія этого важнаго пункта ученія была необходимость объяснить возникновеніе и измѣненіе, съ другой же стороны, они доказываютъ, что размышленіе философа было направлено отчасти на изученіе того, какъ человѣкъ перерабатываетъ представляющійся ему матеріалъ, отчасти же на изученіе процесса органическаго развитія, и что найденное тамъ подтвержденіе телеологическаго предположенія онъ распространилъ на всякое бываніе, какъ общій принципъ объясненія. При составленіи этихъ основныхъ понятій, Аристотель несомнѣнно находится подъ вліяніемъ платоновскаго мышленія, и побѣда его собственной философіи совершенно оттѣснила на второй планъ механическое міровоззрѣніе Демокрита.

При этомъ Аристотель этими понятіями отношенія провелъ самый совершенный синтезъ прежнихъ принциповъ: гераклитовскаго и элейскаго, какой только пережила древняя философія. Тѣ, кто принималъ неизмѣнное бытіе, не могли (не исключая и Платона) объяснить быванія; тѣ, кому движеніе казалось очевиднымъ, или не могли ему найти основанія, или не могли его объяснить изъ понятія о сущности бытія. Аристотель опредѣляетъ понятіе бытія, какъ само себя реализующее, какъ субстанцію, готовую перейти отъ

---

[1]) Met. VII 6, 1045a 23.

[2]) Именно по этой причинѣ Аристотель неоднократно употребляетъ οὐσία и εἶδος, какъ равнозначущія понятія, тогда какъ въ болѣе строгомъ значеніи οὐσία есть σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους.

[3]) Met. VI 8, 1033a 27; VII 2, 1043a 14; VIII 6, 1048a 32; Phys. I 7, 190a 3 u. s. f.

ществуютъ не *παρὰ τὰ πολλά*, а *κατὰ πολλῶν* (не помимо многаго, т.-е. вещей, а вмѣстѣ съ многимъ, т.-е. съ вещами) [1]). Благодаря этому пункту своего ученія, Аристотель впослѣдствіи выставлялся противникомъ реализма (въ схоластическомъ смыслѣ этого слова, т.-е. въ смыслѣ признанія метафизическаго первенства родовыхъ понятій) и даже номиналистомъ. Это положеніе его ученія въ дошедшей до насъ редакціи его сочиненія περὶ κατηγοριῶν (о категоріяхъ) настолько сильно имъ подчеркивается [2]), что онъ называетъ здѣсь единичныя вещи πρῶται οὐσίαι (первичными сущностями), рядомъ съ которыми родовыя понятія (γένη) могутъ быть названы сущностями лишь производнымъ образомъ δεύτεραι οὐσίαι (вторичными сущностями). Съ другой же стороны, Аристотель строго отдѣляетъ вещи, подлежащія временному воспріятію, отъ субстанцій, познаваемыхъ въ понятіяхъ (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία=сущность, согласная съ понятіемъ вещи) [3]) и утверждаетъ, что послѣднія, какъ непреходящія, въ противоположность явленіямъ, опредѣляются чрезъ εἶδος (видовымъ понятіемъ), которое и есть настоящая сущность: τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν π ρ ώ τ η ν ο ὐ σ ί α ν [4])(форма каждой вещи и ея первичная сущность). Такимъ образомъ, «οὐσία» (сущность) онъ понималъ, какъ опредѣленную общими и неизмѣнными качествами и чрезъ нихъ познаваемую сущность, которая лежитъ въ основѣ воспринимаемыхъ явленій. Поэтому у Аристотеля терминъ «οὐσία» (см. ниже) можетъ означать то сущность, то родъ, то форму, то матерію; Met. VI, 3, 1028b 33 (см. также *Zeller* III³, 344 и сл.).

Итакъ метафизическую реальность надо искать въ серединѣ между родовымъ и чувственнымъ образомъ, значитъ—въ единичной вещи, опредѣленной чрезъ ея понятіе. Трудность такого способа представленія Аристотель старается разрѣшить посредствомъ такой общей формы отношенія, которая является господствующей во всѣхъ его изслѣдованіяхъ. Это—*отношеніе матеріи къ формѣ или возможности къ ея осуществленію*. Посредствующее звено между общей сущностью вещей, выражающейся въ понятіи, и ихъ частнымъ воспринимаемымъ явленіемъ находитъ онъ въ *принципѣ развитія*: онъ смотритъ на бываніе (γένεσις) съ той точки зрѣнія, что въ немъ неизмѣнная первоначальная сущность вещей (οὐσία) переходитъ отъ состоянія чистой возможности (δύναμις) къ осуществленію (ἐνέργεια), причемъ этотъ процессъ совершается и тогда, когда матерія (ὕλη), содержащая въ себѣ всѣ возможности, формируется въ принад-

---

[1]) Anal. post. I 11, 77a 5.

[2]) De cat. 5, 2a 11. Срав. Met. IV 8, 1017b 10.

[3]) Met. V 1, 1025a 27.

[4]) Met. VI 7 1032b 1. Кажущееся терминологическое противорѣчіе между этимъ мѣстомъ и De cat. 5 не доказываетъ непремѣнно подложности «Категорій»; ибо его можно объяснить также и тѣмъ, что, съ одной стороны, οὐσία означаетъ то вещь воспріятія (Met. II 4, 999b 14, οὐσία αἰσθητή (чувствуемая сущность), ibid. VII 2, 1028b 24), то «сущность», съ другой стороны, εἶδος тоже означаетъ — то «видовое понятіе», то «форму».

Совершенно иначе, напротивъ, складывается это самое отношеніе между различными единичными вещами. Въ томъ случаѣ, когда одна вещь представляетъ воспринимающую матерію, а другая—образующую форму, то хотя обѣ онѣ и находятся въ отношеніи необходимаго взаимодѣйствія, но существуютъ и независимо другъ отъ друга; и, только соединившись, производятъ нѣчто новое, причемъ теперь одна изъ нихъ есть матерія, а другая—форма [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ отношеніе матеріи къ формѣ лишь относительное, такъ какъ одно и то же въ одномъ отношеніи должно пониматься какъ форма, а въ другомъ—какъ матерія для образованія высшей формы.

Отсюда получается нѣчто вродѣ лѣстницы вещей, гдѣ каждая единичная вещь, будучи формою для низшей вещи, въ то же время является матеріею по отношенію къ вещи, стоящей выше ея. Эта система, однако, должна имѣть предѣлы своему развитію какъ внизу, такъ и вверху: внизу должна быть матерія, которая уже не можетъ быть формой, вверху—форма, которая не можетъ быть матеріей. Внизу—*первая матерія* (πρώτη ὕλη), вверху—*чистая форма* или *Божество* (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον=первичная форма). Но такъ какъ матерія есть лишь голая возможность, то она и не существуетъ сама по себѣ, а всегда въ соединеніи съ какой-либо формой, хотя она и представляетъ основаніе для реализаціи всякой отдѣльной формы. Понятіе же чистой формы, какъ абсолютной дѣйствительности, исключаетъ все матеріальное, все, что только возможно, и, такимъ образомъ, оно означаетъ совершенное бытіе.

Аристотель не вполнѣ точно формулировалъ эти два различныя примѣненія схемы возможности и дѣйствительности, матеріи и формы (potentia и actus), но фактически пользовался ими вездѣ. Одно изъ нихъ соотвѣтствуетъ органическому развитію, другое же—технической функціи (см. выше). Только отсюда становится понятнымъ, почему этотъ трудный пунктъ то представляется такимъ образомъ, что возможность (δύναμις) и дѣйствительность (ἐνέργεια) по существу тожественны и являются лишь различными способами пониманія или различными фазами развитія одной и той же сущности (οὐσία), соединяю-

---

скому опредѣленію, специфическое различіе, отличающее единичную вещь въ ея genus proximum отъ всѣхъ другихъ, является въ концѣ концовъ «послѣднимъ», и это совпадаетъ съ формой единичной вещи. Впрочемъ, съ другой стороны, иногда совсѣмъ наоборотъ именно это обозначается также какъ πρώτη ὕλη единичной вещи: напр. Met. IV 4, 1014b 32.

[1]) Такъ, сперва существуютъ каждый самъ по себѣ какъ строительный матеріалъ такъ и идея дома (въ головѣ архитектора); и только изъ воздѣйствія этой формы на ту матерію возникаетъ домъ.

возможности къ своему осуществленію, и думаетъ, такимъ образомъ, удовлетворить какъ онтологическому, такъ и генетическому интересу науки. Онъ развиваетъ ту мысль [1]), что послѣ того, какъ прежнія системы доказали, что бываніе не можетъ быть объяснено ни изъ бытія, ни изъ небытія, ни изъ соединенія обоихъ, остается одно — понимать самое бытіе, какъ нѣчто по внутреннему существу своему находящееся въ развитіи; причемъ понятіе быванія надо формулировать, какъ переходное состояніе изъ уже несуществующаго въ еще несуществующее состояніе субстрата, для котораго этотъ переходъ составляетъ его существенную черту.

Ср. *J. C. Glaser*, Die Metaphysik des Arist. (Berl. 1841).—*F. Ravaisson*, Essai sur la métaphysique d'Arist. (Paris 1837—46). — *J. Barthélemy-St. Hilaire*, De la métaphysique (Paris 1879).—*G. v. Hertling*, Materie und Form (und die Definition der Seele) bei Aristoteles (Bonn 1871).

Основное отношеніе между матеріей и формой Аристотель разсматриваетъ, съ одной стороны, примѣнительно къ единичнымъ вещамъ, съ другой—къ отношеніямъ ихъ другъ къ другу, и притомъ такимъ образомъ, что изъ этого должно вытекать уразумѣніе сущности преходящаго.

Въ каждой единичной вещи міра матерія и форма находятся въ такомъ отношеніи, что не существуетъ ни матеріи безъ формы, ни формы безъ матеріи. Но именно потому-то на ту и на другую нельзя смотрѣть, какъ на отдѣльныя силы, которыя, существуя сперва сами по себѣ, соединяются только для образованія единичной вещи [2]); напротивъ, одна и та же единая сущность этой вещи есть и *матерія*, поскольку она существуетъ еще какъ задатокъ и разсматривается только какъ возможность, и *форма*, поскольку она есть готовая дѣйствительность. Поэтому нѣтъ ни однихъ только задатковъ, ни вполнѣ осуществленныхъ формъ. Сущность (οὐσία) не есть простая возможность (δυνάμει) или чистая дѣйствительность (ἐνέργεια): это скорѣе задатокъ, находящійся въ постоянномъ осуществленіи. Временное измѣненіе ея состояній опредѣляется измѣняющейся степенью этого осуществленія. Этотъ-то, принадлежащій къ самой сущности единичной вещи и въ ней реализующійся, задатокъ Аристотель называетъ ἐσχάτη ὕλη [3]) (послѣднею матеріею).

---

[1]) Phys. I 6 и сл., особенно I 8, 191a 34.

[2]) Задатокъ дерева и готовое дерево не существуютъ независимо отъ растущаго дерева и раньше его: это только различныя представленія образующейся въ немъ вещи.

[3]) Met. VII 6, 1045b 18 и VI 10, 1035b 30. Это выраженіе употреблено въ логическомъ смыслѣ и означаетъ, что, спускаясь отъ самой общей и самой неопредѣленной возможности (πρώτη ὕλη) къ все болѣе и болѣе узкому значенію сущности и логиче-

(цѣль дѣйствительности). Поэтому *причиной движенія*, которую слѣдуетъ искать въ бытіи [1]), является прежде всего *форма*, и дѣйствительность (ἐνέργεια), какъ порождающая этотъ процессъ осуществленія, называется у Аристотеля также *энтелехіей* (ἐντελέχεια). Но, съ другой стороны, движеніе, именно какъ переходъ, опредѣляется не только тѣмъ, что должно осуществляться и что приводитъ въ дѣйствіе движущую силу, но также и тѣмъ, изъ чего оно должно осуществляться — *матеріею*, предназначенной для измѣненія и носящей въ себѣ возможность этого измѣненія. Но хотя матерія и находится въ тѣсномъ соотношеніи со своей формой и поэтому имѣетъ стремленіе осуществить ее [2]), вслѣдствіе чего она и идетъ на встрѣчу дѣйствующей на нее дѣятельности, но, какъ всего лишь возможность, она составляетъ также и возможность къ осуществленію всякой другой формы; и въ этомъ отношеніи она содѣйствуетъ движенію, препятствуя полному осуществленію формы и производя постороннія дѣйствія, изъ этой формы не вытекающія. Въ этомъ смыслѣ *матерія является причиной несовершенства и случайности въ природѣ*.

Итакъ, Аристотель при объясненіи движенія различаетъ *два рода причинъ* [3]): причины формальныя и матеріальныя. Первыя суть *телеологическія* (οὗ ἕνεκα=ради чего), вторыя *механическія* (ἐξ ἀνάγκης=изъ необходимости). *Цѣлесообразное назначеніе* и *природная необходимость* одинаково являются принципами быванія. Платоновское и демокритовское объясненіе природы находятъ теперь примиреніе въ отношеніи формы и матеріи.

Аристотель мимоходомъ [4]) намѣчаетъ *четыре принципа* (ἀρχαί) для объясненія движенія: ὕλη, εἶδος, ὑφ' οὗ, τέλος=матерія, форма, движущая причина и цѣль. Но всегда послѣднія три вмѣстѣ противопоставляются первой, и если даже эти три принципа иногда выступаютъ отдѣльно въ области единичныхъ явленій, но тѣмъ не менѣе они гораздо чаще образуютъ одинъ принципъ (а именно въ органическомъ развитіи единичныхъ вещей), причемъ сущность вещи (εἶδος), какъ нѣчто должное осуществиться (τέλος), есть движущая сила (κινοῦν).

Въ этомъ то смыслѣ конечной причины субстанція или сущность и есть, слѣдовательно, *энтелехія*. Выраженія ἐνέργεια и ἐντελέχεια по большей части употребляются Аристотелемъ promiscue; опредѣленное различіе между ними

[1]) Met. VIII 8, 1049b 24.
[2]) Phys. I 9, 192b 16.
[3]) De part. an. I 1, 639b 11.
[4]) Напр. Met. I 3, 983a 26 cf. IV cap. 2. Phys. II 3, 194b 33 и въ другихъ мѣстахъ.

щей въ себѣ и матерію (ὕλη), и форму (εἶδος), то матерія и форма являются раздѣльными дѣйствительностями, воздѣйствующими другъ на друга. Нѣкотораго рода примиреніемъ этихъ двухъ способовъ представленія служитъ то обстоятельство, что и въ первомъ случаѣ обѣ стороны предмета, раздѣлимыя только въ отвлеченіи (in abstracto), разсматриваются тѣмъ не менѣе такъ, какъ если бы одна воздѣйствовала на другую [1]; движущееся само собой (саморазвивающееся) изображается, какъ бы распадающимся на движущую форму и движимую матерію [2].

Изображая, такимъ образомъ, матерію [3], какъ нѣчто еще не ставшее дѣйствительностью и въ то же время, какъ невозникшую и непреходящую [4] основу (ὑποκείμενον—субстратъ) всѣхъ возникающихъ вещей, представляя систему послѣднихъ какъ непрерывный переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному, наконецъ—опредѣляя Божество, какъ чистую дѣйствительность, исключающую изъ себя все, что есть лишь возможность,—философія Аристотеля, подобно платоновской, устанавливаетъ *различные степени и виды метафизической реальности*. Самый низшій видъ это—матерія, причемъ, отвергнувъ демокрито-платоновскій терминъ μὴ ὄν (несуществующее), Аристотель признаетъ ея положительный характеръ и называетъ ее στέρησις (лишеніе, отрицаніе) лишь постольку, поскольку въ отвлеченіи она мыслится лишенной всякой формы; высшая ступень это—законченная въ себѣ, неизмѣняемая форма, соотвѣтствующая платоновской идеѣ или причинѣ (αἰτία). Между матеріей и формой онъ помѣщаетъ цѣлый послѣдовательный рядъ вещей, въ которыхъ и между которыми движеніе переходитъ съ низшихъ на высшія ступени дѣйствительности. Также и у Аристотеля этимъ различнымъ ступенямъ бытія соотвѣтствуютъ различныя степени познанія: матерія—какъ ἄμορφον (безформенное), ἄπειρον (безконечное) и ἀόριστον (невидимое), составляетъ также и ἀειδές (непознаваемое) и ἄγνωστον (неощущаемое) [5]; Божество же есть предметъ высшаго и совершеннѣйшаго познанія, такъ какъ всякое познаніе имѣетъ въ виду форму (εἶδος) и сущность (οὐσία), а Богъ есть чистѣйшая форма и первая сущность. Возникающія же вещи должны быть познаваемы путемъ развитія ихъ формы (εἶδος) изъ матеріи (ὕλη).

Переходъ изъ состоянія возможности въ состояніе осуществленія, обусловливаемый частью сущностью самихъ единичныхъ вещей, частью же ихъ взаимнымъ соотношеніемъ, есть *движеніе*, возникновеніе и бываніе. Такимъ образомъ, оно принадлежитъ самой природѣ вещей, и оно вѣчно, безъ начала и безъ конца [6]. И такъ, каждое движеніе (κίνησις) предполагаетъ, съ одной стороны, движимую матерію (первоначальное состояніе возможности), съ другой стороны, движущую форму

---

[1]) Какъ именно это и происходитъ въ душевной дѣятельности. Срав. § 42.

[2]) Phys. III 2, 202a 9.

[3]) Ср. *Jos. Scherler*, Darstellung und Würdigung des Begriffs der Materie bei A. (Potsdam 1873).

[4]) Met. VII 1, 1042a 32 и 3, 1043b 14.

[5]) Phys. III 6, 207a 25 Met. VI 10, 1036a 8; De coelo III, 8, 306b 17.

[6]) Phys. VIII 1, 252b 5.

ханическихъ причинъ вводитъ [1]) названіе, употребленное для этого Платономъ въ Федонѣ и Тимеѣ, а именно συναίτιον (содѣйствующее) или οὗ οὐκ ἄνευ (безъ чего не, conditio sine qua non)—этимъ самымъ онѣ тотчасъ же характеризуются, какъ второстепенныя, побочныя причины. Матерія сама по себѣ не могла бы двигаться, но, приводимая въ движеніе формой, она содѣйствуетъ движенію; слѣдовательно, она во всѣхъ отношеніяхъ является вторичной причиной.

Благодаря такому активному противоположенію формы и матеріи, какъ двухъ реальностей, аристотелевское ученіе, не смотря на свою тенденцію привести все въ гармонію, принимаетъ ясно выраженный *дуалистическій* характеръ, который не могло преодолѣть античное мышленіе. Ибо эта самостоятельность и самодѣятельность, приписанныя матеріи для объясненія природы, проходятъ черезъ всю систему, существуя наряду съ монистическимъ основнымъ принципомъ, что матерія и форма въ сущности тожественны, и что матерія есть только стремленіе къ осуществленію формы. Всѣ эти противорѣчія сходятся, наконецъ, въ аристотелевскомъ ученіи о Божествѣ.

Такъ какъ каждое движеніе въ мірѣ имѣетъ свое (относительное) начало (ἀρχή) въ движущей формѣ, послѣдняя же вслѣдствіе своего соединенія съ матеріей сама опять является движимымъ, то рядъ причинъ не привелъ бы ни къ какому окончанію [2]), если бы не существовала, какъ абсолютное начало (ἀρχή) всякаго движенія, чистая форма, не причастная никакой возможности и поэтому также и никакому движенію—*Божество*. Оно, будучи само неподвижнымъ, есть причина всякаго движенія: первый двигатель (πρῶτον κινοῦν) [3]). Вѣчное, какъ само движеніе [4]), единое и единственное, какъ связь всей міровой системы [5]), и неизмѣняемое [6]), производитъ Оно всѣ движенія вселенной, но не своею дѣятельностью,—ибо это было бы движеніемъ, котораго Оно, какъ лишенное матеріи [7]), не можетъ имѣть,—но тѣмъ, что всѣ вещи стремятся къ Нему и стараются по возможности (κατὰ τὸ δυνατόν) осуществить вѣчно реализованную въ Немъ форму. Какъ объектъ стремленія Оно и есть—причина всякаго движенія (κινεῖ ὡς ἐρώμενον=движетъ, какъ предметъ стремленія) [8]).

Сущность Божества есть имматеріальность [9]), полнѣйшая безтѣлесность, чистая отвлеченность: умъ (νοῦς). Оно есть мы-

---

[1]) Phys. II 9, 200a 5. Met. IV 5, 1015a 20.
[2]) Met. XI 6, 1071b. 6.
[3]) Met. III 8, 1012b 31.
[4]) Phys. VIII 6, 258b 10.
[5]) Met. XI 8, 1074a 36.
[6]) ἀναλλοίωτος и ἀπαθής: Met. XI 7, 1073a 11.
[7]) Met. XI 7, 1072b 7.
[8]) Met. XI 7, 1072a 26.
[9]) Ibid. 1073a 4: κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.

шленіе, которое своимъ содержаніемъ (своей матеріей) можетъ имѣть только самого себя; Оно—мысль о мысли (νόησις νοήσεως)[1]. И это самосозерцаніе (θεωρία) и есть Его вѣчная блаженная жизнь[2]. Богъ ничего не желаетъ, Богъ ничего не творитъ[3]—Онъ *есть абсолютное самосознаніе*.

Въ понятіи Божества, какъ абсолютнаго духа, который, самъ оставаясь неподвижнымъ, приводитъ въ движеніе весь міръ, достигаетъ міросозерцанія Ар. такой высоты, что онъ самъ называетъ свою науку объ основныхъ принципахъ—теологіей. Научное обоснованіе монотеизма, которое со времени Ксенофана (см. стр. 40) составляетъ главную задачу греческой философіи, является здѣсь во всей своей законченности, какъ плодъ самаго широкаго ея развитія: оно является по формѣ въ видѣ такъ-называемаго космологическаго доказательства; а своимъ содержаніемъ, заключающимъ понятіе о Божествѣ, какъ о чистой отвлеченности, оно далеко превосходитъ всѣ прежнія попытки. Но и здѣсь руководствомъ для Аристотеля служили основныя мысли Платона. Аристотелевская система концентрируетъ[4] въ одномъ Божествѣ всѣ тѣ сказуемыя, которыя Платонъ приписывалъ идеямъ, а способъ, которымъ Аристотель опредѣляетъ отношеніе Божества къ міру, есть только точное и мѣткое опредѣленіе телеологическаго принципа, который намѣченъ Платономъ какъ αἰτία (причина). Поэтому-то аристотелевское Божество, равно какъ и платоновская идея, имѣютъ характеръ *трансцендентности*. Аристотель въ своей теологіи является завершителемъ платоновскаго имматеріализма. Мышленіе нашло свое содержаніе въ самомъ себѣ и гипостазировало свое самосознаніе, какъ сущность Божества.

Самодовлѣніе аристотелевскаго Бога, для абсолютнаго совершенства котораго было необходимо, чтобы Онъ не имѣлъ никакихъ потребностей[5], и дѣятельность котораго, обращенная только на самого себя и ни на что другое, не можетъ ни производить, ни создавать что либо,—не удовлетворило позднѣйшимъ религіознымъ потребностямъ. Но въ связи съ системой это понятіе есть именно правильное завершеніе ея; и вмѣстѣ съ тѣмъ это ученіе есть краснорѣчивое доказательство чисто теоретическаго характера аристотелевскаго ума.

Jul. Simon, De deo Aristotelis (Paris 1839). — *A. L. Kym*, Die Gotteslehre des Arist. und das Christentum (Zürich 1862).—*L. F. Goetz*, Der ar. Gottesbegriff, mit Bezug auf die christliche Gottesidee (Leipzig 1871).

§ 42 *Природа* для Аристотеля есть живая связь всѣхъ единичныхъ субстанцій, которыя въ своемъ движеніи осуществляютъ свою форму и при этомъ въ своей совокупности опредѣляются чистой формой, какъ высшей цѣлью. Поэтому, по мнѣнію Ари-

---

[1]) Met. XI 9, 1074b 34.

[2]) Met. XI 7, 1072b 24.

[3]) Eth. Nik. X 8, 1178b 8. De coelo II 12, 292b 4.

[4]) Отсюда, въ противоположность Спевзиппу, цитата изъ Гомера въ духѣ монистическаго направленія: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. Met. XI 10, 1076a 4.

[5]) Онъ есть αὐτάρκης. Met. XIII 4, 1091b 16.

стотеля, существуетъ только одинъ этотъ *міръ* [1]), который дѣйствуетъ съ постоянной *цѣлесообразностью*, какъ въ движеніяхъ единичныхъ вещей, такъ и въ ихъ отношеніяхъ [2]). Осуществленіе же цѣлей происходитъ всегда посредствомъ движенія матеріи (κίνησις или μεταβολή — движеніе или измѣненіе), а оно состоитъ [3]) или въ перемѣнѣ мѣста (κατὰ τὸ ποῦ—φορά), или въ измѣненіи свойствъ (κατὰ τὸ ποιόν—ἀλλοίωσις), или въ ростѣ (κατὰ τὸ ποσόν—αὔξησις καὶ φθίσις).

Ch. Lévêque, La physique d'Ar. et la science contemporaine (Paris 1863).

Хотя природа (φύσις) у Аристотеля не есть ни субстанція, ни единичное существо, но тѣмъ не менѣе она является чѣмъ-то единымъ, именно цѣлесообразной совокупной жизнью тѣлеснаго міра, и въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ о дѣятельностяхъ, о цѣляхъ и т. д. «природы». Въ составъ ученія о природѣ входитъ поэтому и душа, хотя она сама и не есть тѣло, но она, какъ форма, есть его движущее начало; напротивъ того, не входятъ въ это ученіе всѣ тѣ тѣла, которыя своей формой и движеніемъ обязаны не своему собственному существу, а человѣческой дѣятельности [4]).

Телеологія составляетъ у Аристотеля не только постулатъ, но и разработанную теорію, отнюдь не миѳическое воззрѣніе, а существенный научный факторъ. Но и при этомъ платоновскій принципъ не исключаетъ демокритовскаго, а воспринимаетъ его въ себя, какъ посредствующій моментъ, причемъ обусловленное матеріей механическое движеніе является средствомъ для осуществленія формы.

Телеологическій принципъ, распредѣляющій явленія по ихъ мѣсту и значенію, господствуетъ уже и въ понятіи трехъ родовъ движенія: перемѣна мѣста есть самый низшій родъ движенія; но оно непремѣнно сопровождаетъ высшіе роды биванія, такъ какъ качественное измѣненіе совершается всегда чрезъ пространственное движеніе, какъ напр., сгущеніе или разрѣженіе [5]). Съ другой же стороны, ростъ всегда обусловленъ [6]) качественными процессами питанія и необходимымъ для этого пространственнымъ измѣненіемъ. Такимъ образомъ, это раздѣленіе обозначаетъ *рядъ степеней механическаго, химическаго и органическаго биванія*; причемъ всегда высшее заключаетъ въ себѣ низшее.

Подъ родовымъ понятіемъ μεταβολή (измѣненіе), которое, конечно, употребляется также часто наравнѣ съ словомъ κίνησις (движеніе), Аристотель противопоставляетъ κίνησις'у (движенію въ болѣе тѣсномъ смыслѣ) возникновеніе и исчезновеніе (γένεσις и φθορά). Но этотъ родъ измѣненія относится только къ составной единичной вещи, такъ какъ абсолютнаго возникновенія

---

[1]) De coelo I 8. 276a 18 Met. XI 8, 1074a 31.

[2]) Phys. II 2 и 8. De coelo I 4, 271a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Polit. I 8 1256b 20 и проч.

[3]) Phys. V 2, 225b 18; cf. II 1, 192b 14.

[4]) Phys. II 1. 193a 31.

[5]) Phys. VIII 7. 260b 4.

[6]) Ibid. 260a 29 и De gen. et corr. I, 5. 320a 15.

и исчезновенія не существуетъ [1]), причемъ опять-таки дѣйствуетъ одинъ изъ трехъ родовъ движенія.

Изслѣдуя основныя понятія механики, Аристотель доходитъ до воззрѣнія, что міръ представляетъ собою нѣчто *ограниченное въ пространствѣ*, *во времени* же, напротивъ того, *находится въ движеніи безъ начала и безъ конца*. Онъ отрицаетъ реальность пустаго пространства и дѣйствіе на разстояніи: движеніе возможно только чрезъ *соприкосновеніе* [2]).

Ограниченная вселенная имѣетъ самую совершенную форму — *шарообразную*. Въ ней существуютъ два основныхъ вида движенія—круговое и прямолинейное [3]). Первое, какъ въ себѣ самомъ замкнутое и объединенное, есть наиболѣе совершенное, между тѣмъ какъ послѣднее заключаетъ въ себѣ противоположность центростремительнаго и центробѣжнаго направленія. Первоначальная способность къ двумъ родамъ пространственнаго движенія распредѣляется поэтому между различными видами матеріи. Естественнымъ носителемъ круговаго движенія является *эфиръ*, изъ котораго образованы небесныя тѣла, а прямолинейное движеніе принадлежитъ *элементамъ* (στοιχεῖα) земнаго міра.

Поэтому вселенная распадается на двѣ существенно обособленныя системы: *небо* съ равномѣрными круговыми движеніями эфира и *земля* съ измѣнчивыми прямолинейными взаимнопротивоположными движеніями элементовъ; первое—средоточіе всего совершеннаго, соразмѣрнаго и неизмѣннаго, послѣдняя же—вмѣстилище несовершенства и вѣчно измѣнчиваго разнообразія. Въ то время, какъ земныя единичныя вещи возникаютъ и исчезаютъ, пріобрѣтаютъ и теряютъ качества, увеличиваются и убываютъ, созвѣздія не возникаютъ и не исчезаютъ; подобно блаженнымъ богамъ, они не подвергаются никакому измѣненію и движутся въ неизмѣнномъ вращеніи по своимъ разъ навсегда опредѣленнымъ путямъ.

При опредѣленіи пространства (τόπος), какъ «границы объемлющаго тѣла по отношенію къ объемлемому» [4]) Аристотель исходитъ изъ относительнаго пространственнаго отношенія единичныхъ тѣлъ и поэтому не доходитъ до разсмотрѣнія самого пространства. Въ своихъ возраженіяхъ противъ «пу-

---

[1]) De gen. et corr. I 3. 317a 32.
[2]) Phys. III 2, 202a 6.
[3]) De coelo I 2. 268b 17.
[4]) Phys. IV 4, 268b 17. De coelo IV 3, 310b 7.

стоты» онъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду Демокрита [1]), а реальность пространства оспариваетъ противъ Платона, противопоставляя его конструкціи элементовъ различія между математическимъ и физическимъ тѣломъ [2]). Въ опроверженіе мнѣнія о безконечности тѣлеснаго міра (ἄπειρον), онъ указываетъ [3]), что міръ можно себѣ представлять только какъ нѣчто готовое и законченное, совершенно устроенное. Время же, напротивъ того, какъ «мѣра движенія» [4]), которая сама по себѣ недѣйствительна, а служитъ только для счисленія [5]), не имѣетъ ни начала, ни конца, какъ само движеніе, необходимо принадлежащее существующему. Поэтому-то аристотелевская философія, въ противоположность всѣмъ прежнимъ, не заключаетъ въ себѣ никакого ученія о возникновеніи міра и именно въ этомъ отношеніи опровергаетъ ученіе платоновскаго Тимея.

Но, съ другой стороны, это произведеніе имѣло значительное вліяніе на аристотелевскую философію. Ибо формулированное Аристотелемъ противоположеніе небеснаго и земнаго міра, служившее руководящимъ началомъ въ теченіи многихъ столѣтій, въ концѣ концовъ сводится къ тѣмъ точкамъ зрѣнія, которыя были развиты Платономъ при раздѣленіи имъ міровой системы (см. стр. 186), а чрезъ это—и къ тѣмъ дуалистическимъ соображеніямъ, которыя были уже присущи пиѳагорейцамъ (см. стр. 85). Аристотель развиваетъ и эти мотивы чисто теоретически (причемъ онъ, въ сравненіи съ математическимъ изложеніемъ Платона, облекаетъ ихъ болѣе въ форму понятій); но они и у него также тотчасъ переходятъ въ опредѣленія цѣнности.

Подобное же опредѣленіе имѣетъ мѣсто и при противопоставленіи эфира четыремъ элементамъ, и здѣсь элейская равномѣрность, невозникновеніе и т. п. въ такой степени приравниваются къ божеству [6]), что и Аристотель разсматриваетъ созвѣздія, какъ живыя существа, движимыя разумными духами высшаго, сверхчеловѣческаго порядка [7]) (θεῖα σώματα — божественныя тѣла) [8]). Для нихъ-то и слѣдуетъ предположить существованіе лучшей матеріи, эфира, которая соотвѣтствовала бы ихъ высшей формѣ.

Образованіе особыхъ понятій, принимаемыхъ имъ въ соображеніе при механическомъ движеніи, не представляетъ никакихъ особенностей. Весьма антропоморфическое подраздѣленіе на вытягиваніе, толканіе, ношеніе и верченіе [9]) не было далѣе развито Аристотелемъ. Равнымъ образомъ онъ не искалъ еще законовъ механики.

O. Ule, Die Raumtheorien des Ar. und Kant's (Halle 1850).—*A. Torstrick,* Über des Ar. Abhandlung von der Zeit (Philol. 1868). — *H. Siebeck,* Die Lehre des Ar. von der Ewigkeit der Welt (Unters. z. Ph. d. G. 1873).— *Th. Poselger,* Ar. mechanische Probleme (Hannover 1881).

Астрономическія представленія Аристотеля состоятъ въ слѣдующемъ: вокругъ неподвижнаго земнаго шара концентрически вращаются шарообразныя сферы, въ которыхъ укрѣплены луна,

[1]) Phys. IV cap. 6—9.
[2]) De coelo III 1, 299a 12.
[3]) Phys. III 5 f.
[4]) Phys. IV 11, 220a 3.
[5]) Phys. IV 14, 223a 21.
[6]) Meteor. I 3, 839b 25.
[7]) Eth. Nik. VI 7, 1041a 1.
[8]) Met. XI 8, 1074a 30.
[9]) Phys. VIII 10, 267b 11.

солнце, пять планетъ и, наконецъ, неподвижныя звѣзды. Принимая въ соображеніе постоянно одинаковое взаимное положеніе этихъ звѣздъ, Аристотель предполагаетъ для нихъ только одну общую сферу. Это небо неподвижныхъ звѣздъ, помѣщающееся на самой крайней окружности міра, приводится въ движеніе божествомъ [1]), тогда какъ прочія сферы получаютъ свое движеніе отъ собственныхъ духовъ. При этомъ Аристотель слѣдовалъ предположеніямъ Эвдокса и его ученика Каллипса, приписывая, для объясненія уклоненія планетъ отъ правильнаго пути, каждой изъ нихъ множество сферъ, зависящихъ другъ отъ друга въ своемъ движеніи; причемъ данная планета всегда прикрѣплена къ низшей изъ этихъ сферъ. При развитіи этой теоріи Аристотель насчиталъ въ общемъ 55 сферъ. Движенію планетъ онъ приписывалъ вліяніе на движеніе элементовъ, а чрезъ это—на все земное бываніе.

Сферическая теорія, разработанная въ этомъ видѣ Аристотелемъ, вытѣснила, благодаря его авторитету, болѣе совершенныя представленія пиѳагорейцевъ и платоновцевъ; но позже она сама должна была уступить мѣсто гипотезѣ эпицикловъ. Ср. *J. L. Ideler*, Über Eudoxus (Abh. d. Berl. Akad. 1830).

Ученіе Аристотеля о низшихъ богахъ планетныхъ сферъ развилось позже въ демонологію, точно также, какъ его ученіе о зависимости земнаго существованія отъ созвѣздій дало начало астрологическому суевѣрію. Аристотель самъ ставитъ въ зависимость отъ смѣняющагося положенія солнца, луны и планетъ по отношенію къ землѣ тотъ характеръ вѣчной смѣны, которая въ земной жизни является противоположностью вѣчной равномѣрности «перваго неба» [2]).

Различіе земныхъ *элементовъ* выводитъ Аристотель прежде всего изъ противоположныхъ прямолинейныхъ направленій движенія. Огонь есть центробѣжный, а земля центростремительный элементъ; между ними воздухъ составляетъ относительно легкій, а вода—относительно тяжелый элементъ. Поэтому-то земля имѣетъ свое естественное мѣсто въ центрѣ вселенной; далѣе по направленію къ небесной периферіи послѣдовательно расположены—вода, воздухъ и огонь.

Но къ механическимъ различіямъ элементовъ присоединяются и *качественныя*, которыя также первоначальны и въ особенности не могутъ быть выведены изъ математическихъ разли-

---

[1]) Но вышеизложеннымъ (стр. 227) образомъ: κινεῖ ὡς ἐρώμενον.

[2]) De gen. et corr. II 10, 336b 11.

чій. Развивая ихъ [1]), Аристотель пользуется тѣми же двумя парами противоположностей, которыя уже въ древнѣйшей натурфилософіи, а потомъ у позднѣйшихъ физіологовъ, играли важную роль: холодное и теплое, сухое и влажное. Изъ этихъ 4-хъ основныхъ качествъ, познаваемыхъ осязаніемъ, онъ два первыхъ обозначаетъ, какъ дѣйствующія, два послѣднихъ — какъ страдательныя, и изъ 4-хъ возможныхъ комбинацій составляетъ качества 4-хъ элементовъ, изъ которыхъ каждый состоитъ изъ одного дѣйствующаго и одного страдательнаго фактора [2]). Огонь тепелъ и сухъ, воздухъ тепелъ и влаженъ, земля холодна и суха, вода холодна и влажна. Ни одно изъ этихъ качествъ не встрѣчается въ единичныхъ вещахъ въ чистомъ видѣ; всѣ они перемѣшаны между собой.

Этими частью механическими, частью химическими качествами элементовъ объясняетъ Аристотель, широко пользуясь прежними теоріями, общія стихійныя и метеорологическія явленія. Но, кромѣ того, онъ подвергаетъ особенному изученію также и собственно химическіе процессы: онъ различаетъ тѣла «равночастныя» и неравночастныя, и изслѣдуетъ возникновеніе новыхъ качествъ вслѣдствіе смѣшенія простыхъ составныхъ тѣлъ.

О предшественникахъ Аристотеля въ ученіи объ элементахъ см. у *Zeller*'а II³, 441, 2. Заимствованіе у Эмпедокла четверичнаго числа стоитъ въ связи съ тѣмъ, что Аристотель замѣтнымъ образомъ обращалъ вниманіе на этого философа. Свое утвержденіе о первоначальности качествъ Аристотель горячо отстаиваетъ противъ Демокрита и Платона. Этимъ самымъ онъ, уклоняясь отъ математическаго естествознанія, приближается къ антропоцентрическому изслѣдованію природы. Ибо подобно тому, какъ первыя качества элементовъ выводятся изъ ощущеній чувства осязанія, такъ и дальнѣйшія химическія изслѣдованія имѣютъ своимъ предметомъ, главнымъ образомъ, возникновеніе остальныхъ чувственныхъ качествъ, происходящее изъ смѣшенія; преимущественно же это касается возникновенія качествъ вкуса и обонянія, но также, впрочемъ, — слуха и зрѣнія. Въ этомъ отношеніи изслѣдованія по физіологической психологіи (De an. II и въ болѣе мелкихъ статьяхъ) дополняютъ спеціально химическое разсужденіе, которое составляетъ предметъ Meteor. IV.

Противоположеніе активныхъ и пассивныхъ качествъ заключаетъ въ себѣ, съ одной стороны, мысль о внутренней жизненности всѣхъ тѣлъ, съ другой — въ связи со всей системой оно указываетъ на роль вещества въ организмахъ. Напротивъ того, нынѣшнее подраздѣленіе химіи на органическую и неорганическую едва-ли можно понимать, какъ противоположеніе ὁμοιομερῆ и

---

[1]) Ibid. II 2 и особенно 3. | [2]) Meteor. IV 1, 378b 12.

ἀνομοιομερῆ (равночастныя и неравночастныя), хотя послѣднія и обозначаются, какъ близко стоящія къ органической цѣлесообразности.

Но не слѣдуетъ ни преувеличивать, ни умалять значенія этой первой отдѣльной обработки химическихъ проблемъ, ссылаясь на то, что эти начатки химической науки располагаютъ только спорадическими и неточными свѣдѣніями и ограничиваются [1]) только такими грубыми средствами для эксперимента, какъ варка, жареніе и т. д.—Ср. *Ideler*, Meteorologia veterum (Berlin 1832).

Послѣдовательный рядъ *живыхъ существъ* опредѣляется различными родами *души*; послѣдняя, какъ «энтелехія тѣла» [2]), составляетъ форму, которая двигаетъ матерію, измѣняетъ и формируетъ ее. И между родами души господствуетъ такое же отношеніе достоинства [3]), что низшія могутъ существовать безъ высшихъ, высшія же существуютъ только въ соединеніи съ первыми. Самый низшій родъ души есть душа *растительная* (τὸ θρεπτικόν — питающаяся), которая, будучи ограничена способностью питанія и воспроизведенія, присуща *растеніямъ*. У *животныхъ* сюда присоединяется душа *чувствующая* (τὸ αἰσθητικόν), которая вмѣстѣ съ тѣмъ способна имѣть желаніе (ὀρεκτικόν— стремящаяся), а отчасти также и двигаться (κινητικὸν κατὰ τόπον). Наконецъ у *человѣка* ко всему этому присоединяется *разумъ* (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς).

Дѣятельностью души объясняется цѣлесообразность организмовъ: изъ веществъ она устраиваетъ [4]) себѣ тѣло, какъ свой органъ или систему органовъ, и находитъ себѣ предѣлъ только въ противодѣйствіи матеріи, естественная необходимость которой ведетъ при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ къ безцѣльнымъ и противорѣчущимъ цѣли образованіямъ.

Въ разработкѣ органологіи и заключается значеніе Аристотеля какъ естествоиспытателя. Исходя изъ своей телеологической точки зрѣнія онъ разсматривалъ вопросы систематики и морфологіи, анатоміи и физіологіи, а также и біологіи, столь исчерпывающимъ (для науки того времени) образомъ, что и остался руководителемъ въ этихъ вопросахъ въ теченіи многихъ столѣтій. При этомъ его основная философская мысль та, что природа отъ зачатковъ жизненности, проявляющихся уже въ неорганическихъ процессахъ, отъ самыхъ низшихъ образо-

---

[1]) Ср. Meteor. IV 2.
[2]) De an. II 1, 412a 27.
[3]) De an. II 3, 414b 29.
[4]) Ср. классическое развитіе человѣческаго образа. De part. an. IV 10, 686a 25.

ваній, происшедшихъ путемъ первоначальнаго произрожденія, стремится въ непрерывной послѣдовательности къ высшей формѣ земной жизни, обнаруживающейся въ человѣкѣ.

Разсматривая душу, какъ принципъ самостоятельнаго движенія единичной вещи, Аристотель приписываетъ ей множество функцій (въ особенности всѣ растительныя), которыя нынѣшней наукой считаются чисто физіологическими. При этомъ онъ считаетъ, что душа по своему существу сама по себѣ безтѣлесная, тѣмъ не менѣе связана съ матеріей, какъ съ возможностью своей дѣятельности, а потому и не можетъ являться чѣмъ-то независимымъ. Отсюда и мѣстопребываніе ея находится въ особомъ органическомъ веществѣ—пневмѣ (θερμόν или πνεῦμα), сродномъ эфиру, находящемся у животныхъ преимущественно въ крови (ср. стран. 92 примѣч. 3-е). Это воззрѣніе ввело Аристотеля въ заблужденіе и, противно мнѣнію Алкмеона, Демокрита и Платона, онъ, согласно съ народнымъ представленіемъ, снова сталъ считать сердце главнымъ органомъ души, а мозгъ охлаждающимъ аппаратомъ для крови, кипящей въ сердцѣ. Изъ его гипотезы развились «spiritus animales» позднѣйшей физіологической психологіи.

Три ступени въ развитіи жизни души въ общемъ подходятъ къ тремъ частямъ души у Платона, хотя сходство между ними весьма слабо. Во всякомъ случаѣ это ученіе у Аристотеля задумано и разработано съ гораздо большей опредѣленностью и ясностью въ понятіяхъ, чѣмъ у его предшественника (см. стр. 173).

Телеологическое предубѣжденіе отнюдь не помѣшало Аристотелю тщательно вести свои наблюденія и дѣлать сравненія въ области органическихъ наукъ, гдѣ самымъ блестящимъ образомъ обнаружилась его необычайная мощь въ разработкѣ фактическаго матеріала; скорѣе, напротивъ, оно въ высшей степени изощрило его взглядъ на анатомическое строеніе органовъ, ихъ морфологическія отношенія, ихъ физіологическія функціи и біологическое значеніе. Отдѣльныя неудачныя аналогіи и ошибочныя разсужденія, поставленныя ему въ упрекъ новѣйшими изслѣдователями, тѣмъ менѣе могутъ умалить его славу, которой онъ, по справедливости, обязанъ именно этому направленію своихъ трудовъ, что эти аналогіи и разсужденія являются только недостатками и тѣневой стороной грандіознаго цѣлаго. По отдѣльнымъ вопросамъ онъ больше всего пользовался подготовительными работами Демокрита, которому его механическая теорія не помѣшала, однако, отнестись съ пониманіемъ и удивленіемъ къ цѣлесообразности организмовъ.

Ср. *J. B. Meyer*, Arist. Tierkunde (Berlin 1855).—*Th. Watzel*, die Zoogie des Ar. (Drei Hefte, Reichenberg 1878—80).

Въ *психологіи* Аристотеля слѣдуетъ различать двѣ части, которыя хотя и соединены въ одно цѣлое, тѣмъ не менѣе ясно обнаруживаютъ преобладающее вліяніе различныхъ точекъ зрѣнія: это — общая *теорія животной души*, ученіе о психическихъ процессахъ, общихъ животному и человѣку, хотя у послѣдняго они и получаютъ болѣе широкое и совершенное раз-

витіе, и *ученіе объ умѣ* (νοῦς'Ѣ). какъ о способности, отличающей человѣка. Оба эти ученія можно обозначить, какъ *эмпирическую* и *умозрительную* стороны аристотелевской психологіи: ибо въ первой, являясь по существу естествоиспытателемъ, онъ тщательно намѣчаетъ, систематизируетъ и объясняетъ факты; въ послѣдней же, напротивъ того, преобладаютъ общіе метафизическіе взгляды, въ особенности же интересы теоріи познанія и этики [1]).

K. Ph. Fischer, De principiis Aristotelicae de anima doctrinae (Erlangen 1845).—*W. Volkmann*, Die Grundzüge der arist. Psychologie (Prag 1858).—*A. E. Chaignet*, Essai sur la psychologie d'Aristote (Paris 1883).—*H. Siebeck*, Gesch. der Psych. I, 2 стр. 1—127 (Gotha 1884).

Для своей эмпирической психологіи, которая отчасти извѣстна теперь подъ названіемъ физіологической психологіи, но, однако, ею не исчерпывается, Аристотель нашелъ подготовительныя работы частью у врачей и позднѣйшихъ натурфилософовъ (ср. § 25), частью у Демокрита, а также, конечно, и въ платоновскомъ Тимеѣ. Въ ученіи же объ умѣ (νοῦς) онъ, какъ и всѣ прежніе философы, подчинился склонности устанавливать основныя начала психологіи согласно съ гносеологическими и этическими воззрѣніями.

Животная душа отличается отъ растительной, главнымъ образомъ, своей объединяющей концентраціей (μεσότης) [2]), которой нѣтъ у послѣдней. Главная ея дѣятельность, по Аристотелю, состоитъ въ *ощущеніи* (αἴσθησις), которое онъ объясняетъ чрезъ взаимодѣйствіе воспринятаго (активнаго, формирующаго) и воспринимающаго (пассивнаго, содержащаго возможность [3]); причемъ это взаимодѣйствіе для различныхъ чувствъ обусловливается различными посредствующими срединами. Самое первоначальное чувство, присущее всѣмъ животнымъ, есть чувство осязанія [4]), которому Аристотель подчиняетъ также и вкусъ; самое же цѣнное чувство есть слухъ.

Дѣятельность отдѣльныхъ чувствъ ограничена воспринимаціемъ качествъ внѣшняго міра, которыя въ видѣ возможности свойственны имъ и присущи ихъ (подобночастной) матеріи; соединеніе же этихъ качествъ въ полные образы воспріятій и усвоеніе отношеній вещей, познаваемыхъ при посредствѣ различныхъ чувствъ, т.-е. ихъ числа, пространственныхъ, временныхъ отношеній, ихъ движеній, все это производится центральнымъ

[1]) Аристотель самъ различаетъ «физическій и философскій» способъ изложенія ученія о душѣ; de an. I 1, 403b 9; de part. an. I 1, 641a 17.

[2]) De an. II 11, 424a 4.

[3]) De an. II 5, 417a 6.

[4]) Ср. стр. 139, прим. 3.

чувственнымъ органомъ, *общимъ чувствомъ* (αἰσθητήριον κοινόν—средоточіе чувствъ), которое находится въ сердцѣ. Въ этомъ центральномъ органѣ возникаетъ наше знаніе о нашей собственной дѣятельности [1]); въ немъ же сохраняются эти представленія, какъ образы воображенія (φαντασίαι) и по прекращеніи внѣшняго возбужденія [2]). Всякій образъ *воображенія* становится *воспоминаніемъ* (μνήμη), какъ только въ немъ узнается отобразъ прежняго воспріятія. Возникновеніе представленій, удержанныхъ въ памяти, обусловлено той послѣдовательностью, которой они между собой связаны; именно эта ассоціація идей и дѣлаетъ возможнымъ для человѣка произвольное припоминаніе (ἀνάμνησις) [3]).

H. Beck, A. de sensuum actione (Berlin 1860).—*A. Gratacap*, A. de sensibus doctrina (Montpellier 1866). — *Cl. Bäumker*, Des A. Lehre von dem äusseren und inneren Sinnesvermögen (Leipz. 1877).—*J. Neuhäuser*, A. Lehre von dem sinnlichen Erkentnisvermögen und seinen Organen (Leipz. 1878).—*J. Freudenthal*, Über den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles (Göttingen 1867),—*Fr. Schieboldt*, De imaginatione disquisitio ex A. libris repetita (Leipzig 1882).—*I. Ziaja*, Die aristotelische Lehre vom Gedächtnis und von des Association der Vorstellungen (Leobschütz 1882).

Воззрѣнія Аристотеля на отдѣльные процессы ощущенія обусловлены его общими натурфилософскими представленіями, и они значительно разнятся отъ воззрѣній прежнихъ философовъ. Самое важное въ теоретической части животной психологіи, это—воззрѣніе на *синтетическій* характеръ воспріятія, которое выражается въ гипотезѣ общаго чувства. Но Аристотель не развилъ далѣе той чрезвычайно важной мысли, что въ этомъ синтезѣ коренится также и сознаніе дѣятельности въ отличіе отъ ея предметовъ, т.-е. внутреннее воспріятіе. Въ своемъ ученіи объ ассоціаціи идей и о различіи между произвольнымъ и непроизвольнымъ припоминаніемъ онъ едва-ли идетъ дальше платоновскаго познанія.

Наряду съ представленіемъ и его различными степенями стоитъ вторая [4]) основная форма дѣятельности животной души, а именно *желаніе* (ὄρεξις). Основаніе ея надо видѣть въ *чувствѣ* удовольствія и неудовольствія (ἡδύ и λυπηρόν), которое постольку зависитъ отъ представленій, поскольку содержаніе ихъ обѣщаетъ или не обѣщаетъ выполненіе какой-нибудь цѣли. Отсюда вытекаетъ утвержденіе или отрицаніе, которое въ качествѣ стремленія или отвращенія (διώκειν—φεύγειν) [5]) составляетъ сущность практической жизни души. Итакъ, причиной удовольствія и желанія всегда служитъ представленіе пріятнаго, и наобо-

[1]) De an. III 2, 425b 17.
[2]) De an. III 3, 427b 14.
[3]) Ср. сочиненіе: περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως.
[4]) De an. III 10, 432b 16.
[5]) De an. III 7, 431a 15.

ротъ, представленіе непріятнаго есть причина неудовольствія и отвращенія. Но желаніе, по Аристотелю, чрезъ согрѣваніе или охлажденіе, которое физіологически вытекаетъ изъ живости чувства удовольствія или неудовольствія, вызываетъ [1]) *цѣлесообразныя движенія органовъ*.

При основномъ раздѣленіи душевной дѣятельности на теоретическую и практическую [2]) Аристотель присоединяетъ чувство къ желанію, какъ его постоянно сопутствующее явленіе; но, съ другой стороны, онъ учитъ (совершенно въ духѣ сократовской психологіи, ср. стр. 111), что каждое желаніе предполагаетъ и представленіе о своемъ предметѣ, какъ о предметѣ цѣнномъ. Онъ даже изображаетъ генезисъ желанія, какъ заключеніе, въ которомъ минутное содержаніе представленія подводится подъ болѣе общую мысль о цѣли [3]). Результатомъ является, какъ и при заключеніи, утвержденіе или отрицаніе, причемъ интересно то, что актъ согласія или несогласія въ этихъ практическихъ функціяхъ чувствованія и желанія Аристотель [4]) обозначаетъ, какъ и въ логикѣ, терминами утвердительнаго и отрицательнаго сужденія (κατάφασις и ἀπόφασις). Это объясняется его наклонностью — характерной не только для его психологіи, но и для всего его существа—подводить все практическое подъ заранѣе установленныя теоретическія опредѣленія.

Всѣ эти дѣятельности животной души образуютъ въ *человѣкѣ* матерію для развитія свойственной ему формы — *разума* (νοῦς), Послѣдній, являясь уже не формой тѣла, а скорѣе формой души, вполнѣ нематеріаленъ; онъ не смѣшивается съ тѣломъ, даже и какъ способность; но, какъ чистая форма, разумъ простъ, неизмѣняемъ и не подверженъ страданію [5]). Разумъ (νοῦς) не возникаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, какъ животныя функціи души, онъ приходитъ извнѣ [6]), какъ нѣчто высшее, Божественное, и поэтому только онъ одинъ и переживаетъ смерть тѣла [7]).

Его основная дѣятельность есть *мышленіе* (διανοεῖσθαι) [8]), объектомъ котораго являются тѣ высшіе принципы (см. стр. 214), въ которыхъ непосредственно (ἄμεσα) познаются первыя основанія всякаго бытія и знанія. Лишь постольку, поскольку разумное усмотрѣніе можетъ стать также и причиной желанія (которое обозначается какъ βούλησις—хотѣніе, и разсматривается какъ высшій родъ ὄρεξις'а—стремленія), разумъ бываетъ также и *практическимъ* [9]).

---

[1]) De mot. an. 7, 701b 7.

[2]) Которую онъ также называетъ θυμός. Pol. VII 7, 1327b 40 (ср. *P. Meyer*, ὁ θυμός apud Aristotelem Platonemque, Bonn 1876).

[3]) De mot. an. 7, 701a 8. Eth. Nik. VII 5 1147a 26.

[4]) Eth. Nik. VI 2, 1139a 21.

[5]) De an. III 4, 429a 15.

[6]) De gen. an. II 3, 736b 27.

[7]) De an. III 5, 430a 23.

[8]) De an. III 4, 429a 23.

[9]) De an. III 10, 433a 14.

Но въ человѣческомъ индивидуумѣ разумъ не есть чистая, а только развивающаяся форма: поэтому-то и слѣдуетъ въ человѣческомъ умѣ дѣлать различіе между его способностью и его дѣйствительностью, его пассивной матеріей и активной формой. Вслѣдствіе этого Аристотель, обозначая [1]) собственно умъ (νοῦς), какъ дѣятельный (ποιοῦν), противопоставляетъ ему, какъ еще долженствующую осуществиться въ немъ способность, умъ страдательный (νοῦς παθητικός). Эта способность уже заключается въ теоретическихъ функціяхъ [2]) животной души, однако только постольку, поскольку онѣ могутъ стать у человѣка поводомъ для усмотрѣнія тѣхъ высшихъ непосредственно извѣстныхъ принциповъ. Отсюда временное развитіе разума заключается въ томъ, что у человѣка, вслѣдствіе постоянныхъ чувственныхъ впечатлѣній (μονή) [3]), возникаютъ общія представленія (τὸ πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου), а эти послѣднія путемъ индуктивнаго процесса становятся, въ концѣ концовъ, поводомъ къ тому, что на первоначальной tabula rasa [4]) страдательнаго разума (νοῦς παθητικός) появляются познанія разума дѣятельнаго. Такимъ образомъ, осуществленіе разума связано съ животной функціей представленія и остается связаннымъ съ ней въ томъ отношеніи, что сверхчувственное познаніе мышленія сопровождается всегда чувственными образами (φαντασίαι) [5]).

Jul. Wolf, De intellectu agente et patiente doctrina (Berlin 1844).— *W. Biehl*, Über den Begriff des νοῦς bei Arist. (Linz 1864). — *F. Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός (Mainz 1867),—*A. Bullinger*, Aristoteles Nus-Lehre (Dillingen 1884).—*E. Zeller*,. Über die Lehre des Arist. von der Ewigkeit des Geistes (Sitz. Ber. der Berl. Akad. 1882).

Трудности ученія Аристотеля объ умѣ (νοῦς'ѣ) заключаются прежде всего въ томъ, что «разумъ», согласно съ обычнымъ способомъ выраженія, разсматривается и обсуждается, какъ особенность человѣческой «души», но при этомъ опредѣляется такимъ образомъ, что онъ не можетъ болѣе подойти подъ родовое понятіе души, какъ «энтелехіи тѣла». Настоящее отношеніе разума и души по Аристотелю скорѣе таково: умъ (νοῦς) находится въ такомъ же отношеніи къ человѣческой душѣ (ψυχή) (поскольку она подобна животной), въ какомъ животная душа (ψυχή) находится вообще къ тѣлу [6]). (Въ нѣкоторомъ

---

[1]) De an. III 5, 430a 12, 19.

[2]) Этими функціями человѣкъ обладаетъ наравнѣ съ животнымъ; но у послѣдняго онѣ потому не составляютъ разумной способности, что у него нѣтъ активнаго принципа ума: это обстоятельство устраняетъ мысли, которыя развиваетъ *Zeller* (III³ 576 f).

[3]) Anal. post. II 19, 99b 36.

[4]) De an. III 4, 429b 31.

[5]) De an. III 7. 431a 16

[6]) Такъ νοῦς и Аристотелемъ обо-

отношеніи и на нѣмецкомъ языкѣ замѣчается такое же различіе между «Geist» (духъ) и Seele (душа), также и въ средніе вѣка и въ эпоху Возрожденія отличали подобнымъ же образомъ *spiritus* или *spiraculum* отъ *anima*.). Поэтому-то разумъ самъ по себѣ мыслится, какъ чистая дѣйствительность, независимая отъ тѣла; онъ входитъ въ него извнѣ и переживаетъ его. А его «возможность» есть, напротивъ того, животная душа (ψυχή), и поэтому-то страдательный разумъ (νοῦς παθητικός) смертенъ (φθαρτός) [1]). Съ другой стороны, животная душа (ψυχή) переходитъ въ страдательный разумъ (νοῦς παθητικός) только вслѣдствіе того, что на нее вліяетъ дѣятельный разумъ (νοῦς παητικός); сама же по себѣ она чужда разумнаго познаванія и представляетъ только поводъ къ осуществленію страдательнаго разума.

Поэтому-то аристотелевскія сочиненія очень неопредѣленно отвѣчаютъ на вопросъ объ *индивидуальномъ безсмертіи*, по поводу котораго и возгорѣлась борьба между комментаторами, продолжавшаяся [2]) вплоть до эпохи Возрожденія. Ибо несомнѣнно, что по аристотелевскому опредѣленію понятій къ страдательному разуму (νοῦς παθητικός), преходящему вмѣстѣ съ тѣломъ, относится все то психическое содержаніе, которое составляетъ сущность индивидуума; между тѣмъ какъ чистое общее разумное познаніе дѣятельнаго разума (νοῦς ποιητικός) имѣетъ въ себѣ уже такъ мало индивидуальнаго, что собственно и невозможно указать различіе между нимъ и Божественнымъ духомъ даже по тѣмъ признакамъ (чистая дѣятельность, неизмѣняемость, вѣчность), которые ему приписываются. Теперь уже нельзя опредѣлить, пытался-ли самъ Аристотель разрѣшить эту проблему и какимъ именно путемъ.

Но во всякомъ случаѣ его умозрительная психологія носитъ на себѣ слѣды большой зависимости отъ платоновской и именно въ томъ періодѣ развитія послѣдней, въ какомъ она является въ Тимеѣ. Здѣсь и тамъ къ различію между разумной и неразумной частями [3]) «души» присоединяется предположеніе, что первая безсмертна, послѣдняя же умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ.

Напоминаетъ Платона и то психологическо-гносеологическое воззрѣніе, которое развиваетъ Аристотель о временномъ осуществленіи разума (νοῦς'а) въ человѣкѣ, ибо если индуктивный путь воспоминанія (μνήμη) и опыта (ἐμπειρία) ведетъ къ высшимъ принципамъ, то все же достовѣрность этихъ послѣднихъ основана лишь на непосредственной интуиціи ума (νοῦς'а), и если естественный ходъ отъ перваго, какъ явленія (πρότερον πρὸς ἡμᾶς), къ первому по существу (πρότερον τῇ φύσει) заключаетъ въ себѣ не обоснованія высшихъ посылокъ, а только лишь поводъ къ наступленію непосредственной интуиціи ихъ, то въ такомъ случаѣ эта теорія есть ничто иное, какъ платоновское ученіе о воспоминаніи (ἀνάμνησις) только въ болѣе разработанномъ и отдѣланномъ видѣ (ср. стр. 164).

Разумное познаніе (διάνοια) подраздѣляется Аристотелемъ на два вида: теоретическій и практическій (ἐπιστημονικόν и λογιστικόν) [4]). Первый, какъ мудрость (θεωρία), ведетъ къ знанію (ἐπιστήμη), послѣдній, какъ разсудительность

значается какъ другой (высшій) видъ души: de an. II 2, 413b 26.

[1]) De an. III 5. 430a 24.

[2]) Сравн. *Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie I (Leipzig 1878) стр. 15

[3]) Eth. Nik. I 13, 1102a 27. Относительно Платона ср. стр. 173. И у Аристотеля есть νοῦς χωριστός: de an. III 5, 430a 22.

[4]) Eth. Nik. VI 2. 1139a 11.

(φρόνησις) — къ искусству (τέχνη). Но и практическій разумъ самъ по себѣ есть только теоретическая дѣятельность, усмотрѣніе истинныхъ принциповъ поступковъ; и отъ свободнаго рѣшенія индивидуума зависитъ, желаетъ-ли онъ имъ слѣдовать или нѣтъ.

L. Schneider, Die Unsterblichkeitslehre des Ar. (Passau 1867).—*K. Schlottmann*, Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Ar. (Halle 1873).

W. Schrader, Arist. de voluntate doctrina (Brandenburg 1847).—J. *Walter*, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griech. Philos. (Jena 1874).

§ 43. На этихъ общихъ теоретическихъ основаніяхъ зиждется и *практическая философія* Аристотеля. Цѣлью всякаго человѣческаго поступка является благо, осуществляемое посредствомъ дѣятельности (πρακτὸν ἀγαθὸν); само же оно есть всегда только средство для достиженія высшей цѣли—*блаженства*, ради котораго именно желается и все остальное. Къ совершенной эвдемоніи (εὐδαιμονία) принадлежатъ, правда, и тѣлесныя блага, блага внѣшняго міра и счастья, но всего только, какъ побочныя условія, отсутствіе которыхъ могло бы лишь препятствовать полнотѣ блаженства [1]). Напротивъ того, существеннымъ условіемъ является дѣятельность и именно дѣятельность, присущая человѣку, т.-е. дѣятельность разума [2]).

Свойство (ἕξις) [3]), при помощи котораго человѣкъ наисовершеннѣйшимъ образомъ отправляетъ присущую ему дѣятельность, есть *добродѣтель*. Она уже заключена въ нѣкоторыхъ тѣлесныхъ качествахъ, какъ естественное предрасположеніе, изъ которыхъ она развивается лишь при помощи разумнаго сознанія [4]). Изъ ея примѣненія вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе совершенной дѣятельности,—*удовольствіе* [5]).

Но задача разума двойная: съ одной стороны, она состоитъ въ познаніи, съ другой—въ управленіи желаніями и поступками посредствомъ этого самаго познанія. Сообразно съ этимъ, Аристотель различаетъ *діаноэтическія* и *этическія добродѣтели* [6]); первыя суть высшія, въ нихъ раскрывается разумъ (νοῦς), какъ чистая дѣятельность формы; онѣ доставляютъ самое благородное и совершенное удовольствіе; чрезъ нихъ человѣкъ получаетъ возможное для него участіе въ божественномъ блаженствѣ.

---

[1]) Eth. Nik. VII 14, 1153b 17.
[2]) Ibid. I 6, 1097b 24.
[3]) Ibid. II 4, 1106b 11.
[4]) Ibid. VI 13, 1144b 4.
[5]) Ibid. X 4, 1174b 31.
[6]) Ibid. I 13, 1103a 2.

K. *L. Michelet*, Die Ethik des Aristoteles (Berl. 1827).—*G. Hartenstein*, Über den wissenschaftlichen Wert der arist. Ethik (in Hist.-philos. Abh., Leipzig 1870).—*R. Eucken*, Über die Methode und die Grundlagen der arist. Ethik (Frankfurt a. M. 1870).—*P. Paul*, An analysis of Aristotles Ethics (London 1874).—*L. Ollé-Laprune*, De Aristoteleae ethices fundamento (Paris 1880).

О высшемъ благѣ: *G. Teichmüller*, Die Einheit der aristotelischen Eudämonie (въ Bulletin de la classe des sciences hist. etc. de l'acad. de St.-Pétersbourg XVI, 305 и сл.).

О діаноэтическихъ добродѣтеляхъ ср. *C. Prantl* (München 1852, Glückw.-Schr. an Thiersch) и *A. Kühn* (Berl. 1860).

Пониманіе дѣйствительности, обработка фактическаго матеріала и наклонность принимать во вниманіе его цѣнность проявляется въ практической философіи Аристотеля чуть-ли не больше, чѣмъ въ теоретической. Никомаховская этика беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ не абстрактную идею блага, но само благо, поскольку оно есть объектъ человѣческой дѣятельности (I 1, 1094a 19). И въ опредѣленіе понятія блаженства (которое для него, разумѣется, есть высшее благо) включаетъ Аристотель также обладаніе земными и зависящими отъ условій жизни благами; но, конечно, только въ томъ смыслѣ, что они должны присоединяться къ дѣятельности разума, чтобы послѣдній развивался вполнѣ и безпрепятственно. Только эта потенціальная цѣнность даетъ имъ право гражданства въ этикѣ. Точно также съ геніальной простотой завершаетъ Аристотель діалектику, развившуюся послѣ Сократа и имѣющую своимъ предметомъ отношеніе добродѣтели къ удовольствію: опровергая различныя одностороннія теоріи объ этомъ, онъ учитъ, что удовольствіе никогда не является цѣлью, а лишь только слѣдствіемъ добродѣтели; отсюда сама дѣятельность разума, получающая свое развитіе въ добродѣтели, и является мѣриломъ для опредѣленія цѣнности различныхъ удовольствій (Eth. Nik. X глав. 3 и сл.).

Давая психологическую характеристику добродѣтели, Аристотель старается, съ одной стороны, представить ее, не какъ единичное состояніе, но какъ постоянное свойство, съ другой—найти δύναμις (способность) къ ней въ тѣлесныхъ качествахъ. Здѣсь онъ имѣетъ въ виду признаки нрава: темпераментъ, склонности, способъ чувствованія. Эти признаки встрѣчаются также у дѣтей и у животныхъ; но они не находятся у нихъ подъ властью разума.

Діаноэтическія добродѣтели касаются какъ практическаго, такъ и теоретическаго уразумѣнія. Послѣднее есть или τέχνη (искусство), какъ познаніе правильности, нужное для художественнаго произведенія, или φρόνησις (практичность), какъ познаніе правильности, необходимое въ поступкахъ какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни (Ethik Nik. VI глава 5 и сл.). Практичность (φρόνησις), въ свою очередь, распадается на σύνεσις (разсудительность), пониманіе предметовъ и отношеній, о которыхъ идетъ дѣло, и на εὐβουλία (здравый смыслъ), умѣніе поступать цѣлесообразно. Гораздо выше стоитъ σοφία (мудрость), знаніе, не имѣющее никакой цѣли, къ которому стремятся ради него самого, содержаніе его составляютъ: высшая дѣйствительность и конечныя причины. Примѣненіе ея въ отдѣльныхъ областяхъ и дисциплинахъ есть ἐπιστήμη (знаніе), ея сознаніе въ самой себѣ есть διάνοια или νοῦς разумъ, какъ чистая форма. Это и есть

та θεωρία (мудрость), въ которой состоитъ высшее удовольствіе (Met. XI 7, 1072b, 24; ср. Eth. Nik. X 7, 1177a 13), и которая составляетъ совершенство Божества: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (мудрость есть самое пріятное и самое лучшее),—это какъ въ этическомъ, такъ и въ метафизическомъ смыслѣ основная мысль аристотелевской философіи, коренящаяся въ его личности: это—выраженіе той чистой радости передъ знаніемъ, которая служитъ основаніемъ для всякой науки и условіемъ ея самостоятельности. Въ аристотелевской логикѣ греческая наука познаетъ и формулируетъ свою сущность, въ этикѣ — свою цѣнность.

Какъ діаноэтическія добродѣтели имѣютъ свое начало въ умѣ, такъ этическія—въ *волѣ*. Ибо, какъ учитъ опытъ, одного разумнаго усмотрѣнія недостаточно для того, чтобы поступать правильно; къ нему должна присоединяться сила воли (ἐγκράτεια) [1]), чтобы противопоставить это усмотрѣніе аффектамъ и страстямъ [2]); а это возможно только при томъ условіи, если воля въ своемъ *свободномъ рѣшеніи* избираетъ то, что признано благомъ.

Слѣдовательно, *этическая добродѣтель* есть то постоянное свойство воли, благодаря которому практическій разумъ господствуетъ надъ желаніями. Для выработки ея, кромѣ задатковъ къ ней и разумнаго усмотрѣнія, нужно и упражненіе [3]), причемъ направленіе воли должно утвердиться посредствомъ привычки; изъ ἔθος (обычай) развивается ἦθος (нравъ).

Укрощеніе страстей разумомъ состоитъ въ томъ, что между крайностями, къ которымъ стремятся необузданныя страсти, выбирается *правильная середина* [4]). Это ужъ дѣло практическаго усмотрѣнія опредѣлить на основаніи пониманія предметовъ и человѣческой природы эту истинную середину въ единичныхъ случаяхъ; а дѣло добродѣтели поступать согласно съ этимъ усмотрѣніемъ (ὀρθὸς λόγος—правильное пониманіе).

Изъ этого принципа съ тонкимъ знаніемъ жизни и людей выводитъ Аристотель отдѣльныя этическія добродѣтели въ восходящемъ порядкѣ, который однако, повидимому, не имѣетъ притязанія на систематическое обоснованіе, разграниченіе и законченность [5]). При этомъ чисто греческимъ основнымъ принципомъ является цѣнность правильной мѣры.

---

[1]) Которая сама по себѣ не причисляется къ добродѣтелямъ: Eth. Nik. IV 15, 1128b 33.

[2]) Ср. полемику противъ ученія Сократа Eth. Nik. VII 3 и сл.

[3]) Eth. Nik. II 1. 1103a 24.

[4]) Eth. Nik. II 5. 1106a 28.

[5]) Ср. однако *F. Häcker*, Das Eintheilungs-und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nikomachischen Ethik (Berlin 1863). *Th. Ziegler*, Gesch. der Ethik I 116.

A. Trendelenburg, Das Ebenmass, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und griech. Philosophie (Berlin 1865).

Хотя Аристотель и разсматриваетъ правильное усмотрѣніе какъ conditio sine qua non правильнаго образа дѣйствія, тѣмъ не менѣе онъ сознаетъ, что въ концѣ концовъ дѣло воли слѣдовать правильному усмотрѣнію, и что воля обладаетъ свободой поступать несправедливо, наперекоръ правильному усмотрѣнію. Отъ насъ зависитъ (ἐφ'ἡμῖν), желаемъ-ли мы поступать хорошо или дурно. Изслѣдованіе о свободѣ (ἑκούσιον), заключающееся въ аристотелевской этикѣ Никомаха (Eth. Nik. III 1—8) направлено во всякомъ случаѣ противъ сократовскаго интеллектуализма, но главнымъ образомъ оно имѣетъ въ виду точку зрѣнія отвѣтственности [1]: ставится вопросъ, въ какой мѣрѣ человѣкъ долженъ считаться и разсматриваться какъ ἀρχή своихъ поступковъ [2]. Эта свобода уничтожается какъ вслѣдствіе незнанія положенія дѣла, такъ и посредствомъ внѣшней силы; самое существенное въ ней это—προαίρεσις, рѣшеніе въ силу выбора между обдуманными возможностями.

Строгая законченность, отличающая платоновскую систему добродѣтели, не достигнута Аристотелемъ; но за то онъ вознаграждаетъ насъ тѣмъ, что глубоко и съ полнымъ пониманіемъ дѣла вникаетъ въ самыя разнообразныя жизненныя отношенія. Имъ разсмотрѣны слѣдующія добродѣтели: храбрость (ἀνδρεία), какъ μεσότης (середина) между трусостью и отвагой, самоограниченіе (σωφροσύνη), среднее между страстью къ наслажденіямъ и чувственной тупостью; щедрость (ἐλευθεριότης), а въ увеличенномъ видѣ — блистательность (μεγαλοπρέπεια), среднее между скупостью и мотовствомъ; великодушіе (μεγαλοψυχία) и въ менѣе важныхъ случаяхъ гражданская гордость—среднее между высокомѣріемъ и самоуничиженіемъ; мягкость (πραότης)—среднее между вспыльчивостью и равнодушіемъ; дружеская любезность (называемая также φιλία)—среднее между страстью нравиться и неотесанностью; правдивость (ἀλήθεια)—среднее между хвастовствомъ и застѣнчивостью, вѣжливость (εὐτραπέλεια) — среднее между шутовствомъ и брюзгливостью [3], наконецъ справедливость (δικαιοσύνη), которая состоитъ въ томъ, чтобы присудить своему ближнему не слишкомъ мало и не слишкомъ много. На разсмотрѣніи послѣдней добродѣтели Аристотель останавливается подробнѣе (Eth. Nik. V) отчасти потому, что она въ извѣстномъ смыслѣ соединяетъ [4] въ себѣ всѣ добродѣтели по отношенію къ ближнему, отчасти же потому, что она является основаніемъ политическаго общежитія. Ея основной принципъ есть равенство [5], причемъ равенство можетъ быть или пропорціональнымъ заслугамъ, или же принципомъ абсолютнаго равенства законныхъ правъ. Поэтому-то Аристотель и различаетъ справедливость распредѣляющую (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς или τὸ διανεμη-

[1]) Даже съ ясной ссылкой на уголовное законоположеніе (Eth. Nik. III 1, 1109b 34). Метафизическія апоріи, касающіяся свободы воли, здѣсь еще не затронуты, за исключеніемъ одного только раза по случаю положенія объ исключенномъ третьемъ: De interpr. 9, 18b 31.

[2]) Eth. Nik. III 5, 1112b 31; 3, 1111a 73.

[3]) Въ томъ же рядѣ добродѣтелей упоминаетъ Аристотель также стыдливость (αἰδώς) и состраданіе (νέμεσις), называя ихъ, однако, добродѣтелями темперамента (Eth. Nik. II 7, 1108a 32) слѣдовательно, какъ φυσικαὶ ἀρεταί.

[4]) Eth. Nik. V 3, 1129b. 17.

[5]) Ibid. 5, 1130b 9.

τικὸν δίκαιον) и уравнивающую (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι или τὸ διορθωτικὸν δίκαιον) [1]. Оба эти изслѣдованія заключаютъ въ себѣ много интересныхъ государственно-экономическихъ и правовыхъ подробностей.

Такъ какъ формальная середина (μεσότης) этихъ добродѣтелей повсюду одинакова, то приходится искать принципъ ихъ послѣдовательности только въ содержаніи. Заключается онъ, конечно, въ постепенномъ восхожденіи отъ индивидуальныхъ отношеній въ жизни къ общественнымъ, а въ послѣднихъ опять-таки въ переходѣ отъ внѣшнихъ отношеній къ болѣе духовнымъ. Въ началѣ стоитъ храбрость, добродѣтель самосохраненія индивидуума,—въ концѣ справедливость, этическое основаніе государства.

Наконецъ, переходомъ къ обсужденію вопросовъ, касающихся человѣческаго общежитія, служитъ превосходное изображеніе дружбы (φιλία) [2], идеалъ которой философъ находитъ во всеобщемъ стремленіи къ прекрасному и доброму. Этотъ же масштабъ онъ затѣмъ примѣняетъ къ нѣкоторымъ отношеніямъ, подобнымъ дружбѣ, къ дружескимъ и общественнымъ ассоціаціямъ, причемъ эти ассоціаціи, имѣющія утилитарное происхожденіе, постоянно возвышаются имъ и обращаются въ средства къ этическому облагораживанію. Совершенно то же самое можно сказать въ концѣ концовъ и о государствѣ.—Ср. *Rud. Eucken*, Ar. Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern (Berl. 1884). *Его же*, A. Urteil über die Menschen (Arch. f. Gesch. d. Ph. III 541 и сл.).

Но человѣкъ, какъ существо уже отъ природы предназначенное для соціальной жизни (ζῷον πολιτικόν) [3], можетъ развить свою «совершенную дѣятельность» только въ *общежитіи* (κοινωνία [4]). Естественная первоначальная форма этого общежитія есть *семья* (οἰκία), наиболѣе совершенная же—*государство*. Поэтому, какъ, съ одной стороны, этическая добродѣтель человѣка можетъ вполнѣ развиться только въ государственной жизни [5], такъ съ другой—государство, хотя бы оно и возникло изъ потребностей пользы [6], есть, однако, по своему существу и понятію осуществленіе высшаго блага для дѣйствующаго человѣка (τἀνθρώπινον ἀγαθόν).

Это представляется Аристотелю настолько естественнымъ, что онъ въ началѣ Этики обозначаетъ всю практическую философію [7], какъ πολιτική (политику), распадающуюся на этику, какъ ученіе о дѣйствіяхъ индивидуума, и на собственно политику, какъ ученіе о дѣйствіяхъ цѣлаго общества. Но это отно-

[1] Тамъ, гдѣ послѣдняя, будучи требуема законнымъ образомъ, не удовлетворила бы этической потребности и вмѣсто нея наступаетъ первая, господствуетъ добродѣтель правосудности (τὸ ἐπιεικές).

[2] Eth. Nik. VIII.

[3] Pol, I 2. 1253a 3.

[4] Уже въ разсужденіи о дружбѣ Ар. охотно употребляетъ также выраженіе συζῆν (жить вмѣстѣ), ср. Eth. Nik. IX 12, 1171b 32.

[5] Ср. конецъ Этики и начало Политики.

[6] Pol. I 2, 1253a 14.

[7] Которую онъ также называетъ (Eth. Nik. X 10, 1181b 15) философской антропологіей (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία).

шеніе не слѣдуетъ понимать такимъ образомъ, будто этика устанавливаетъ идеалъ совершеннаго человѣка—индивидуума, а политика показываетъ, какъ осуществить его при помощи государственнаго общежитія; но какъ вообще цѣлое болѣе цѣнно и по своему существу явилось раньше, чѣмъ его часть, такъ и въ государственномъ общежитіи главная особенность человѣка, какъ дѣятельнаго существа, осуществляется совершеннѣе, чѣмъ въ частной жизни (Eth. Nik. I 1, 1094b 7).

Такимъ образомъ, Аристотель раздѣляетъ платоновское (и автора діалога πολιτικός) этико-телеологическое воззрѣніе на государство; но какъ и вездѣ, такъ и здѣсь, его телеологія не трансцендентна, а имманентна. Его государство не есть воспитательное заведеніе для неземной жизни, а завершеніе земной: оно есть полное осуществленіе природныхъ способностей человѣческой природы. Съ другой стороны, Аристотель далекъ отъ того, чтобы дать человѣку такъ уничтожиться въ государствѣ, какъ это сдѣлалъ Платонъ. Участіе въ божественномъ блаженствѣ—мудрости (θεωρία) остается самостоятельнымъ наслажденіемъ индивидуума, хотя государственное воспитаніе и должно научить его какъ діаноэтической, такъ и этической добродѣтели. И вообще Аристотель сохраняетъ во всѣхъ отношеніяхъ за гражданиномъ, при всемъ подчиненіи его общинѣ, бóльшій, чѣмъ у Платона, кругъ самостоятельной дѣятельности въ частной жизни [1]; такъ онъ особенно сильно опровергаетъ платоновскую общность женъ, дѣтей и имущества [2]. Такимъ образомъ, его ученіе о государствѣ составляетъ золотую середину между платоновской соціальной этикой и индивидуальной этикой остальныхъ школъ, почему оно и сдѣлалось идеальнымъ выраженіемъ греческой жизни.

Такую же относительную самостоятельность приписываетъ Аристотель и семьѣ, этой естественной формѣ общежитія, на которой зиждется государство, причемъ въ отношеніяхъ хозяина дома къ женѣ, родителей къ дѣтямъ и рабамъ она уже является первообразомъ [3]) государственной формы жизни. Воззрѣніе Аристотеля на бракъ стоитъ на такой высотѣ, которой не переступила древность. Онъ видитъ въ бракѣ этическое отношеніе между равными людьми, въ которомъ, только вслѣдствіе естественныхъ задатковъ, мужъ образуетъ опредѣляющій элементъ, а жена опредѣляемый. Рабство, которое, по его мнѣнію, требуетъ самаго гуманнаго отношенія къ себѣ, разсматривается и имъ также, какъ неизбѣжное основаніе и для домашней, и для государственной жизни, причемъ онъ оправдываетъ рабство—въ смыслѣ его фактическаго значенія для Греціи—тѣмъ, что только благодаря ему, граждане могутъ пользоваться благодѣтельнымъ досугомъ (σχολή) [4], который необходимо предполагается для выработки ихъ добродѣтелей. Онъ полагаетъ также, что различныя природныя способности предназначили одному быть рабомъ, другому—свободнымъ гражданиномъ [5]).

---

[1]) Онъ настойчиво утверждаетъ, что государство состоитъ изъ такихъ членовъ, которые въ извѣстныхъ отношеніяхъ равны, а въ другихъ неравны. Pol. IV 11, 1295a 25.

[2]) Pol. II 2 и сл.

[3]) Eth. Nik. VIII 12, 1160b 22,

[4]) О цѣнности послѣдняго Eth. Nik. X 7, 1177b 4.

[5]) Pol. I 4. Въ этомъ отношеніи Аристотель повторяетъ въ главномъ платоновскія мысли въ своихъ собственныхъ выраженіяхъ и примѣняетъ ихъ также къ отношенію элли-

Ср. *W. Oncken*, Die Staatslehre des Ar. (Leipzig 1870). — *C. Bradley* Über die Staatslehre des Ar., перевед. на нѣм. *Imelmann*'омъ (Berl. 1884).— *P. Janet*, Histoire de la science politique (Paris 1887), I 165 и сл.

Живая и совершенная добродѣтель всѣхъ гражданъ есть цѣль государства; но она можетъ реализироваться [1]) только въ зависимости отъ того, каковъ народъ, естественно и исторически его составляющій, и отъ внѣшнихъ отношеній, опредѣляемыхъ мѣстомъ его поселенія. Поэтому, хотя почти невозможно установить одну норму *государственнаго устройства*, пригодную для всѣхъ государствъ, но все же при всякихъ обстоятельствахъ дѣйствительное государственное устройство должно всегда соотвѣтствовать общимъ цѣлямъ государства, сообразно съ чѣмъ должна быть опредѣляема и цѣнность этого устройства, т.-е., обсуждаемо, правильно-ли (ὀρθή) оно или ложно (ἡμαρτημένη). Государственное устройство есть такой порядокъ, въ которомъ господство исходитъ отъ власти, законно установленной. Поэтому цѣнность государства будетъ зависѣть отъ того, имѣетъ-ли въ виду господствующая власть общую государственную (τὸ κοινὸν συμφέρον—общая польза) цѣль, или нѣтъ. Но такъ какъ господство можетъ принадлежать одному, немногимъ или множеству [2]), то и существуетъ [3]) шесть основныхъ формъ дѣйствительнаго государственнаго устройства, изъ которыхъ три суть правильныя, а три ложныя: монархія (βασιλεία), аристократія, тимократія (πολιτεία) [4]) и деспотія (τυραννίς), олигархія, демократія (δημοκρατία) [4]). Съ тонкимъ анализомъ наблюдательнаго государственнаго человѣка изслѣдуетъ Аристотель сущность этихъ различныхъ формъ государственнаго устройства, ихъ условія, ихъ возникновеніе и паденіе, ихъ закономѣрный переходъ изъ одной въ другую, и въ качествѣ философа смѣло извлекаетъ изъ «понятія» о государствѣ основанія для критики ихъ. При этомъ изъ правильныхъ формъ государственнаго устройства онъ считаетъ

новъ къ варварамъ, изъ которыхъ первые предназначены быть властителями. Pol. I 2, 1252a 9. До извѣстной степени здѣсь сказывается принципъ тѣхъ политическихъ тенденцій, которыя извѣстны подъ именемъ «эллинизма», и провозглашеніе которыхъ приписывается царственному воспитаннику философа.

[1]) Pol. VII 4, 1325b 35.

[2]) Эту нѣсколько внѣшнюю причину раздѣленія числа господствующихъ, Аристотель обосновываетъ тѣмъ, что сводитъ ее на различія въ народномъ характерѣ. Pol. III 17, 1287b 37.

[3]) Pol. III 1279a 25.

[4]) Что Аристотель называетъ здѣсь πολιτεία (въ узкомъ смыслѣ), обозначалось позже, какъ δημοκρατία; для аристотелевской демократіи у Полибія есть лучшее названіе—ὀχλοκρατία (господство толпы).

монархію и аристократію, какъ господство лучшаго изъ лучшихъ (въ этическомъ значеніи годности человѣка), наиболѣе совершенными, а между ними монархія заслуживала бы предпочтенія, если бы можно было надѣяться, что когда-нибудь она можетъ соотвѣтствовать своему опредѣленію, какъ господство одного человѣка, превосходящаго добродѣтелью всѣхъ остальныхъ людей [1]); въ дѣйствительности же аристократія представляетъ бóльшія гарантіи. Изъ формъ ложныхъ господство массы является наиболѣе сносной, а тираннія наиболѣе гнусной формой правленія.

Предполагая выполненіе всѣхъ условій, которыя нужны для осуществленія государственной цѣли, можно было бы начертать идею лучшаго государства; Аристотель началъ-было это, но не довелъ до конца [2]). Такое государство должно было бы имѣть основную форму народнаго господства, но при этомъ управленіе общественными дѣлами должно быть вручено, по образцу аристократіи, наиболѣе способнымъ лицамъ [3]). Это было бы государство мира, а не войны [4]), и его главная задача состояла бы въ правильномъ *воспитаніи* всѣхъ гражданъ, которые должны были бы сдѣлаться годными не только къ практической дѣятельности, но быть также воспріимчивыми къ прекрасному и наконецъ способными къ высшему наслажденію— познанію [5]).

Пожалуй, ни одно изъ сочиненій Аристотеля не возбуждаетъ такого сожалѣнія по поводу своей неоконченности, какъ его Политика. Остовъ этого произведенія обнаруживаетъ достойную удивленія разработку и философское проникновеніе въ общую государственную дѣйствительность эллинской исторіи, самое тонкое пониманіе условій и развитія политической жизни; все это заставляетъ еще болѣе сожалѣть о томъ, что идеальная картина осуществленія государственной идеи только набросана, но не разработана. Точно также и ученіе о воспитаніи Аристотеля обрывается на очеркѣ элементарнаго преподаванія, богатомъ цѣнными точками зрѣнія; но и въ немъ уже можно прослѣдить основную мысль Аристотеля, желавшаго путемъ эстетическаго образованія достигнуть этическаго и теоретическаго развитія человѣческаго существа.

Къ практической философіи у Аристотеля присоединяется

---

[1]) Pol. V 10, 1310b 31.
[2]) Pol. VII 4 и сл.
[3]) Аристотель различаетъ: τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, τὸ περὶ τὰς ἀρχας, τὸ δικάζον=совѣщаніе о дѣлахъ общественныхъ, совѣщаніе о правленіи и совѣщаніе, творящее судъ; это хотя и не совсѣмъ соотвѣтствуетъ новѣйшему ученію о трехъ властяхъ, но довольно близко къ нему подходитъ. Pol. IV 14, 1297b 41.
[4]) Pol. VII 14.
[5]) Pol. VIII 2.

и *поэтическая*, т.-е. наука о творческой дѣятельности человѣка. Но она, въ сохранившихся учебныхъ сочиненіяхъ, разработана въ «Поэтикѣ» только по отношенію къ изящнымъ искусствамъ и въ особенности къ поэзіи.

J. Bernays, Zwei Abhandl. über die arist. Theorie des Drames (Berl. 1880).—A. *Döring*, Die Kunstlehre des Arist. (Jena 1876).—Болѣе подробная обширная литература у *Döring*'а, стр. 263 и сл. и *Überweg*'а *Heinze* I7, 225.

Всякое искусство, по Аристотелю, есть подражаніе; поэтому различныя искусства отличаются другъ отъ друга частью по средствамъ, частью по предметамъ подражанія [1]). Средства *поэзіи* суть: рѣчь, ритмъ и гармонія [2]); предметы ея — люди и ихъ поступки, хорошіе или дурные [3]). *Трагедія* (анализъ которой и составляетъ, главнымъ образомъ, дошедшій до насъ отрывокъ Поэтики) изображаетъ намъ въ прекрасныхъ рѣчахъ какое-нибудь значительное и законченное дѣяніе въ непосредственномъ исполненіи различныхъ дѣйствующихъ лицъ [4]).

Цѣль же искусства возбудить аффекты человѣка до такой степени, чтобы онъ, именно благодаря этому возбужденію и возвышенію, освобождался отъ ихъ власти и очищался (κάθαρσις). А это возможно только потому, что искусство изображаетъ не эмпирическую дѣйствительность, а лишь то, что могло бы быть возможнымъ само по себѣ [5]), а также и потому, что оно возводитъ конкретное въ общее.

Этическое дѣйствіе трагедіи—очищеніе *отъ* аффектовъ (хотя бы κάθαρσις было употреблено при этомъ въ медицинской, религіозной или какой-либо другой аналогіи) идетъ такимъ образомъ рука объ руку съ ея интеллектуальнымъ значеніемъ: искусство, подобно философіи (ср. Поэтика 9, 1451b 5), изображаетъ дѣйствительность въ ея идеальной чистотѣ; оно стоитъ выше голой передачи единичныхъ фактовъ, какъ это дѣлаетъ ἱστορία (исторія). Это пониманіе всеобщаго значенія уничтожаетъ аффекты страха и сожалѣнія, черезъ которыя должно было пройти дѣйствіе трагедіи.

Долгій споръ о смыслѣ аристотелевскаго опредѣленія трагедіи все болѣе и болѣе приводилъ къ тому рѣшенію, что оздоровленіе, которое очищеніе (κάθαρσις) должно принести съ собой, основывается на этомъ идеализмѣ эстетическаго дѣйствія, на этомъ возвышеніи до созерцанія всеобщаго.

Такимъ образомъ, и въ этой области по отношенію къ величайшимъ поэ-

---

[1]) Poet. I.
[2]) Poet. I 1447a 23.
[3]) Poet. 2.
[4]) Знаменитое многооспариваемое опредѣленіе трагедіи помѣщено въ Poet. 6, 1449b 24: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου, τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις δρώντων καὶ οὐ δι᾽ ἀπαγγελίας, δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτον παθημάτων κάθαρσιν.
[5]) οἷα ἂν γένοιτο: Poet. 9, 1451a 37.

тическимъ произведеніямъ своей націи также выполняетъ Аристотель задачу своей философіи; эта задача ничто иное какъ—*самосознаніе эллинской культуры.*

B. Эллинско-римская философія.

§ 44. Хотя въ философіи Аристотеля и воплотилась сущность эллинизма, но воплощеніе это совершилось наканунѣ его паденія; это было завѣщаніе умирающаго эллинизма всѣмъ грядущимъ поколѣніямъ человѣчества.

Внутреннее разложеніе, охватившее духовную сущность греческаго народа въ эпоху просвѣщенія, продолжало все болѣе и болѣе разростаться и привело также и къ распаденію внѣшнему. Уже съ самаго исхода пелопонесской войны, навсегда сломившей жизненныя силы греческаго культурнаго государства — Аѳинъ, вліяніе персидскаго могущества стало рѣшающимъ въ политикѣ эллинскихъ государствъ, и только подчиненіе Македоніи вывело ихъ изъ этого печальнаго положенія. Но равнымъ образомъ и въ послѣдующее время Греція колебалась туда и сюда въ зависимости отъ судебъ эллинскихъ государствъ, преимущественно Македоніи, проявляя лишь разъединенныя безплодныя стремленія къ самостоятельности, пока наконецъ, войдя въ составъ всемірной римской монархіи, она не потеряла окончательно своей политической самостоятельности, удержавъ лишь кое-гдѣ ея жалкую тѣнь.

Но именно своимъ политическимъ паденіемъ исполнилъ греческій міръ свою культурную задачу въ высшемъ значеніи этого слова. Царственный питомецъ наиболѣе зрѣлаго греческаго философа внесъ силою своего побѣдоноснаго оружія господство греческой культуры въ отдаленныя страны востока, и, вслѣдствіе гигантскаго смѣшенія народовъ, начало которому было положено его завоевательнымъ походомъ, а развитіе ускорено перемежающейся борьбой его преемниковъ,—*греческое образованіе сдѣлалось общимъ достояніемъ античнаго міра*, а въ концѣ концовъ стало также господствующей духовной силой въ римскомъ государствѣ и неотъемлемымъ достояніемъ человѣчества.

Поэтому вслѣдъ за творческимъ періодомъ греческой философіи наступаютъ въ древности столѣтія переработки, усвоенія, приспособленія и передѣлки. Этотъ второй отдѣлъ исторіи античной мысли, гораздо болѣе продолжительный по времени, въ отношеніи философскаго содержанія несравненно бѣднѣе предъиду-

щаго. Съ юношескою геніальностью создала греческая наука построенныя на понятіяхъ основныя формы пониманія и обсужденія дѣйствительности, а *эпигонамъ* осталось только оріентироваться съ помощью ихъ въ своемъ запутанномъ тревожномъ мірѣ, примѣнить всюду найденныя точки зрѣнія, вновь скомбинировать унаслѣдованный запасъ мыслей и сдѣлать его плодотворнымъ для новыхъ условій жизни.

Та же, во всѣхъ отношеніяхъ замѣчательно незначительная, степень самобытности, какою отличается эллинско-римская философія сравнительно съ греческой, характеризуетъ даже крупнѣйшее по своимъ мыслямъ явленіе ея—новоплатонизмъ, который, несмотря на всю свою самостоятельность, сообщенную ему его основной религіозной мыслью, не можетъ выпутаться изъ круга воззрѣній Аристотеля и Платона.

Поэтому эллинско-римская философія, разсматриваемая съ критической точки зрѣнія, *которой мы руководились при размѣщеніи содержанія этого обзора*, представляется по отношенію къ греческой какъ бы сборомъ колосьевъ, оставшихся на полѣ послѣ жатвы: это лишь «воздѣйствія» (Brandis) греческой философіи въ эллинизмѣ и во всемірномъ римскомъ государствѣ. Къ подобнымъ воздѣйствіямъ греческой философіи причисляются здѣсь также и такія большія системы, какъ стоическая и эпикурейская; и это — не только потому, что ихъ происхожденіе и расцвѣтъ относятся уже къ тому времени, когда граница между эллинизмомъ и варварствомъ начала стушевываться, но въ особенности—также и потому, что, при всей тщательности въ выработкѣ частностей, онѣ въ главномъ даютъ лишь новыя сочетанія тѣхъ же принциповъ, которые уже были добыты оригинальнымъ развитіемъ греческой мысли до Аристотеля; наконецъ—и потому, что эта переработка была совершена съ характерной для нихъ новой точки зрѣнія индивидуальной житейской мудрости.

Поэтому въ общемъ этотъ второй отдѣлъ представляетъ гораздо менѣе философскаго интереса, чѣмъ культурно- и литературно-историческаго. Послѣдній поддерживается еще и тѣмъ, что хотя источники здѣсь отнюдь не всѣ достовѣрны, но зато они гораздо обильнѣе. Но если въ силу этого обстоятельства эта область и необычайно богата интересными, трудными и многими еще не разрѣшенными отдѣльными вопросами, то все же приносимый ею вкладъ философскихъ принциповъ и основныхъ понятій относительно малъ.

Въ связи съ этимъ относительнымъ недостаткомъ въ оригинальности находится и то, что въ послѣаристотелевской философіи гораздо больше выступаютъ на видъ большіе *школьные союзы* съ ихъ коллективной научной дѣятельностью, чѣмъ отдѣльныя личности. Правда, детальное изслѣдованіе позволяетъ и здѣсь различать (часто, конечно, съ трудомъ и безъ полной достовѣрности) индивидуальные оттѣнки въ разработкѣ отдѣльныхъ ученій; но подобныя различія по цѣнности и значенію много уступаютъ главнымъ общимъ противоположностямъ школьныхъ си-

стемъ. Эти же противоположности касаются опять-таки не столько научнаго познанія, сколько воззрѣній на жизнь и руководства жизнью.

Поэтому послѣаристотелевская философія представляетъ то своеобразное явленіе, что школы приходятъ въ рѣзкое столкновеніе въ области практическихъ убѣжденій, тогда какъ ихъ чисто научныя различія все болѣе и болѣе сглаживаются. Научная дѣятельность обращается къ спеціальнымъ изысканіямъ и находитъ частью въ изслѣдованіи природы, частью въ исторіи (въ особенности въ исторіи литературы) нейтральныя области, въ которыхъ съ извѣстной общностью основныхъ воззрѣній и методовъ соперничаютъ между собою представители различныхъ школъ. Это ревностное культивированіе отдѣльныхъ наукъ строится на самыхъ общихъ выводахъ греческой философіи, какъ на общепризнанномъ теперь основаніи, и все болѣе и болѣе отстраняетъ на задній планъ интересъ къ метафизическимъ вопросамъ. *Ученость* вытѣсняетъ умозрительную мысль: *спеціальныя науки* становятся самостоятельными.

Начало этого раздѣленія научнаго труда встрѣчается уже въ демокритовской, платоновской и въ особенности въ аристотелевской школѣ; въ эллинскій же періодъ оно тѣмъ поразительнѣе, что чувствуется недостатокъ въ великихъ опредѣляющихъ личностяхъ и въ организаторскихъ основныхъ идеяхъ. Притомъ это множество разработокъ подраздѣленныхъ наукъ не ограничивается Аѳинами или Греціей: Родосъ, Пергамъ, Александрія, Антіохія, Тарсъ и т. д. становятся научными центрами, въ которыхъ ученый трудъ при помощи большихъ библіотекъ и коллекцій систематически двигается впередъ; позднѣе вступаетъ въ соперничество Римъ, а въ концѣ концовъ и Византія.

То обстоятельство, что противоположность школъ изъ теоретической области перешла въ практическую, находилось въ зависимости не только отъ того, что Аристотель положилъ конецъ умозрительному направленію, но также отъ измѣнившихся условій времени и отъ измѣнившихся требованій, предъявляемыхъ философіи. Чѣмъ болѣе въ общемъ смѣшеніи народовъ и ихъ судебъ падали національная жизнь и національные интересы, тѣмъ болѣе отдѣльная личность, удаляясь отъ превратностей внѣшнихъ вліяній, сосредоточивалась сама въ себѣ и старалась спасти изъ этого великаго водоворота возможно болѣе внутренней устойчивости и незыблемаго счастія въ тишинѣ своей личной жизни. И вотъ чего ожидаютъ отъ философіи въ періодъ эллинизма: она должна быть путеводительницей въ жизни,

она должна научать человѣка, какъ ему освободиться отъ міра и, ни отъ кого не завися, опереться на самого себя. Опредѣляющей исходной точкой зрѣнія этой философіи становится точка зрѣнія *житейской мудрости*.

Наклонность къ этому повороту представляетъ уже эпоха греческаго просвѣщенія въ лицѣ Сократа, главнымъ же образомъ въ ученіяхъ циниковъ и киренцевъ, возведшихъ въ принципъ атомистическую раздробленность греческаго общества (ср. § 29); въ противоположность этому, великія системы греческой науки, именно системы Платона и Аристотеля въ силу по существу политической тенденціи своей этики, поддерживали болѣе возвышенную мысль. Послѣаристотелевская же философія, даже въ школахъ этихъ обоихъ учителей, тотчасъ вступила на путь *индивидуальной этики*, и тѣ контрасты, которые она при этомъ развивала, представляютъ въ сущности лишь утонченія и осложненныя преобразованія тѣхъ простыхъ типовъ, которые создалъ періодъ расцвѣта греческой жизни.

Итакъ въ то время, какъ сущность греческой философіи была направлена постоянно на объединяющее познаніе міра посредствомъ понятій,—наука слѣдующихъ столѣтій распадается на спеціальныя работы по отдѣльнымъ дисциплинамъ, для которыхъ твердо установлены методическія основы, и на философію, подчиняющую всякое знаніе искусству жить и заботящуюся единственно о выработкѣ идеала законченнаго въ самомъ себѣ, свободнаго и счастливаго человѣка. На это искусство жить переходить теперь названіе философіи, и теперь придется слѣдить только за этой стороной научной жизни древности [1]).

Индивидуальная этика, которую послѣаристотелевскія школы сдѣлали главнымъ содержаніемъ своей философіи, должна была главнымъ образомъ замѣнить образованному міру древности религію, утраченную имъ подъ вліяніемъ греческаго просвѣщенія; именно поэтому ея основной задачей было освобожденіе человѣка отъ власти внѣшняго міра и отъ вліяній окружающей жизни [2]). Но добродѣтель, которой учили стоики и эпикурейцы, оказалась недоросшей до этой задачи; поэтому также и философія была вовлечена въ то великое, всеобщее религіозное движеніе, охватившее народы римскаго государства, въ то движеніе, въ которомъ устрашенные умы хватались за всевозможные религіозные образы и культы и пламенно стремились къ какому-нибудь спасительному убѣжденію. Но чѣмъ болѣе это направленіе овладѣвало философіей, чѣмъ болѣе въ ней получали

---

[1]) О развитіи спеціальныхъ наукъ со временъ Аристотеля смотр. соотвѣтственные отдѣлы книги: «Handbuch der klassischen Altertums-wissenschaft; fünfter Band. 1, 2 Aufl.

[2]) Сравни *K. Fischer*, Geschichte der neueren Philos. I (2. Auflage, Mannheim 1865), стр. 33 и сл.

преобладаніе интересы *религіозные* надъ этическими, тѣмъ рѣшительнѣе выступала въ ней на первый планъ специфическая религіозная форма греческой философіи—*платонизмъ*. Его трансцендентная метафизика, разграниченіе міра сверхчувственнаго и чувственнаго, телеологическій принципъ, учившій смотрѣть на жизнь природы и человѣка съ точки зрѣнія божественной міровой цѣли, дѣлали его какъ бы призваннымъ къ тому, чтобы придать научную форму процессу ассимиляціи религій. Его міръ понятій былъ въ состояніи принять въ себя религіозныя представленія востока; онъ далъ тотъ философскій матеріалъ, при помощи котораго новая религія —христіанство— сложилась въ научную систему; наконецъ, исходя изъ него, пытался эллинизмъ создать и собственную религію, основанную на наукѣ.

Этотъ постепенный переходъ этическаго интереса въ религіозный раздѣляетъ эллинско-римскую философію на два отдѣла (сравни стр. 4), изъ которыхъ въ одномъ господствуетъ болѣе интересъ этическій, въ другомъ — религіозный; посредствующимъ звеномъ служитъ синкретическій платонизмъ. Ему предшествуетъ борьба школъ и ихъ сліяніе въ скептицизмѣ и эклектизмѣ; за нимъ слѣдуетъ, съ одной стороны, патристика, съ другой—новоплатонизмъ.

1. Борьба школъ.

§ 45. Развитіе *перипатетической школы* пошло такимъ же путемъ, какъ и развитіе Академіи (ср. § 38). Правда, вначалѣ у нея было крупное средоточіе въ лицѣ *Теофраста*, долголѣтняго друга и сотрудника ея основателя. Этотъ схолархъ умѣлъ и поддержать единство въ трудахъ ея членовъ, и содѣйствовать выполненію системы наукъ совершенно въ духѣ учителя, и своими блестящими лекціями сохранилъ за Лицеемъ его высокое положеніе въ духовной жизни Аѳинъ. Однако уже и въ его собственныхъ преобразованіяхъ и дополненіяхъ аристотелевскаго ученія эмпирическій интересъ начинаетъ преобладать надъ философскимъ; еще болѣе это замѣтно у большинства его сотоварищей, и тенденція къ спеціализаціи научной работы становится въ этой школѣ все болѣе и болѣе замѣтной. Такъ, Теофрастъ работалъ преимущественно надъ ботаникой, *Аристоксенъ* разрабатывалъ теорію музыки, *Дикеархъ*—историческія

науки. Послѣднія занимали, повидимому, самое значительное мѣсто въ научной дѣятельности Лицея; именно *историко-литературные* и *научно-историческіе труды* этого и послѣдующихъ поколѣній перипатетической школы упоминаются въ такомъ множествѣ, что школа эта можетъ разсматриваться, какъ спеціальный очагъ этой очень ученой, но лишь въ малой степени творческой дѣятельности.

Также и этическіе вопросы разсматриваются этими перипатетиками, въ особенности же *Эвдемомъ*, преимущественно съ эмпирической стороны, причемъ принимается во вниманіе популярная мораль; съ другой стороны, вопросы эти подчиняются *теологическому* интересу, на которомъ, повидимому, сосредоточивались метафизическія потребности. При этомъ у Эвдема преобладаетъ, вѣроятно не безъ вліянія ученій Платона и Пиѳагора, склонность сохранить трансцендентность божественной сущности, а также и умозрительную психологію Аристотеля съ ея ученіемъ о трансцендентности (χωρισμός—обособленность) ума. Въ разрѣзъ съ этими попытками идетъ, начиная уже съ Теофраста, другое направленіе, которое какъ въ метафизическомъ, такъ и въ психологическомъ отношеніи, гораздо послѣдовательнѣе проводитъ принципъ имманентности; и въ лицѣ *Стратона*, который, какъ глава школы (287—269) былъ преемникомъ Теофраста, доходитъ до чисто натуралистическихъ и пантеистическихъ воззрѣній.

Признавая какъ въ метафизическомъ, такъ и въ психологическомъ отношеніи понятіе чистой формы излишнимъ и настолько же невозможнымъ, какъ и понятіе чистой матеріи, онъ отожествлялъ, съ одной стороны, божество и міръ, съ другой—мышленіе и воспріятіе. Поэтому всю міровую систему и каждое отдѣльное явленіе онъ объяснялъ, по принципу естественной необходимости, только свойствами и дѣятельными силами вещей, причемъ самой важной изъ этихъ силъ, какъ въ макрокосмѣ, такъ и въ микрокосмѣ, представлялось ему тепло. Душу разсматривалъ онъ, какъ единичную силу разума (ἡγεμονικόν), имѣющую своими органами чувства, такъ что дѣятельность послѣднихъ никогда не совершается безъ мышленія; но и мышленіе, въ свою очередь, ограничено даннымъ въ воспріятіи содержаніемъ.

Такимъ образомъ, въ общемъ *стратонизмъ* является побѣ-

дою демокритовскаго элемента въ аристотелевскомъ ученіи, отдѣльными же своими положеніями онъ сильно приближается къ стоической философіи.

W. Lyngg, Die peripatetische Schule (in Philosoph. Studien, Christiania 1878).—*H. Siebeck*, Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker (Unters. z. Philos. d. Gr. 2. Aufl. стр. 181—252).

Теофрастъ изъ города Эреса на Лесбосѣ былъ лѣтъ на 12 моложе Аристотеля, съ которымъ онъ познакомился [1], вѣроятно, еще въ Академіи и остался друженъ всю жизнь. Онъ жилъ вмѣстѣ со своимъ другомъ послѣ удаленія этого послѣдняго отъ македонскаго двора и былъ ему вѣрнымъ помощникомъ въ управленіи Лицеемъ, которое онъ затѣмъ взялъ на себя и велъ съ величайшимъ успѣхомъ. Попытка изгнать философскія школы изъ Аѳинъ (въ 306 г.) не удалась, повидимому, главнымъ образомъ въ виду уваженія къ нему. (Сравн. *F. A. Hoffmann*, De lege contra philosophos imprimis Theophrastum auctore Sophocle Athenis lata, Karlsruhe 1842). Изъ его многочисленныхъ произведеній (перечень ихъ смотри Diog. Laert. V 42 и сл.) сохранились два сочиненія по ботаникѣ περὶ φυτῶν ἱστορίας (изслѣдованія о растеніяхъ) и περὶ φυτῶν αἰτιῶν (о значеніи растеній) (тѣмъ болѣе важное, что соотвѣтствующее ему сочиненіе Аристотеля потеряно), и наряду съ нѣсколькими болѣе мелкими статьями—отрывки изъ метафизики и исторіи физики; ἠθικοὶ χαρακτῆρες (нравственные типы), описаніе нравственныхъ недостатковъ, основанное на обширномъ наблюденіи, представляетъ извлеченіе изъ его этическихъ произведеній.—Изданія *J. G. Schneider*'а (Leipzig 1818), *Fr. Wimmer*'а (Breslau 1842—62); отрывокъ изъ метафизики въ отдѣльномъ изданіи аристотелевской метафизики *Chr. Brandis*'а (Berlin 1823), стр. 308 и сл. вновь издано *H. Usener*'омъ (Bonn 1890); типы изд. *Dübner*'а (Paris 1842) и *E. Petersen*'а (Leipz. 1859).—*Philippson*, Ὕλη ἀνθρωπίνη (Berl. 1831).—*H. Usener*, Analecta Theophrastea (Bonn 1858; это же въ XVI т. Rhein. Mus.).—*Jac. Bernays*, Th.'s Schrift über die Frömmigkeit (Berlin 1866).—*H. Diels*, Dox. Gr., стр. 475 и сл.—*E. Meyer*, Geschichte der Botanik, стр. 164 и сл.—*Th. Gomperz*, Ueber die Charaktere Theophr.'s (Wiener Sitz. Ber. 1888).

Натуралистическое направленіе, котораго придерживался уже Теофрастъ, выражается, повидимому, въ томъ, что и онъ подводилъ мышленіе подъ понятіе κίνησις (движеніе), хотя и не матеріализировалъ его на подобіе Демокрита. Критическія слѣдствія, вытекавшія отсюда для аристотелевскаго понятія о Богѣ, были впервые опредѣленно выведены Стратономъ.

Значеніе Теофраста лежитъ главнымъ образомъ въ области естествознанія, и приходится пожалѣть, что сохранились лишь ничтожные отрывки его исторіи естествознанія (φυσικὴ ἱστορία). Въ общемъ онъ ограничивался всесторонней разработкой аристотелевской системы и остался, можно сказать, наиболѣе полнымъ ея представителемъ. Также и въ логикѣ дополненія, сдѣланныя имъ и Эвдемомъ относительно модальности сужденій и ученія о гипотетическихъ умозаключеніяхъ, касаются лишь второстепенныхъ вопросовъ.

Уже менѣе значительнымъ является *Эвдемъ* изъ Родоса, хотя и онъ обла-

---

[1]) Diog. Laert. V 36.

далъ энциклопедическими познаніями и написалъ объемистыя, впослѣдствіи сильно распространенныя, произведенія по исторіи геометріи, ариѳметики и астрономіи; отрывки собраны *Spengel*'емъ (Berlin 1878); сравн. *A. Th. H. Fritzsche*, De Eudemi Rhodii vita et scriptis (Regensburg 1851, въ одномъ изданіи съ этикой). Его теологическое направленіе обнаруживается отчасти и въ его обработкѣ аристотелевской этики (см. выше стр. 209), а уклоненіе отъ ея основной политической мысли—въ помѣщеніи Экономики между Этикой и Политикой.

Аристоксенъ изъ Тарента, увлекавшійся пиѳагорейскимъ ученіемъ, которому онъ слѣдовалъ, между прочимъ, въ области психологіи и этики, прославился, главнымъ образомъ, какъ теоретикъ и историкъ музыки. Кромѣ отрывковъ, сохранилось его сочиненіе περὶ ἁρμονικῶν στοιχείων (о музыкальныхъ элементахъ), изданное *P. Marquardt*'омъ (Berlin 1868), переведенное и комментированное *R. Westphal*'емъ (Leipz. 1883). Срав. *W. L. Mahne*, De Aristoxeno (Amsterdam 1793). *C. v. Jan* (Gym. Prog., Landsberg a. W. 1870).

Отрывки историческихъ произведеній перипатетиковъ см. вообще у *C. Müller*'а, Fragm. histor. graec. II (Paris 1848).

Удаленіе отъ теоретическихъ идеаловъ Аристотеля обнаруживается уже у *Дикеарха* изъ Мессены въ его предпочтеніи практической жизни, которая, конечно, касалась его очень близко, какъ историка и государственнаго теоретика. Изъ его многочисленныхъ произведеній по политической исторіи и по исторіи литературы, среди которыхъ Βίος Ἑλλάδος (бытъ грековъ) было наиболѣе значительнымъ, равно какъ и отъ его Τριπολιτικός (о тройственной политикѣ) сохранилось лишь немногое: *M. Fuhr*, Dicaearchi quae supersunt (Darmstadt 1841).—*F. Osann*, Beiträge II (Kassel 1839).

Болѣе оригинальнымъ является *Стратонъ* изъ Лампсака, носящій прозваніе «физика», которое дѣйствительно вѣрно опредѣляетъ его самостоятельность по отношенію къ Аристотелю. Все, что удержалось у Аристотеля отъ платоновскаго имматеріализма: и чистая духовность божества, и сверхчувственность происхожденія, и характера человѣческаго ума, все это выбрасывается тутъ за бортъ. Если при этомъ и устранялась вершина аристотелевской телеологіи, то, съ другой стороны, Стратонъ вооружается и противъ демокритовской механики атомовъ. Принципъ объясненія міра находилъ онъ въ первоначальныхъ свойствахъ и силахъ (δυνάμεις) единичныхъ вещей; основными силами (ἀρχαί) считалъ онъ тепло и холодъ, причемъ первому изъ нихъ опять выпадала на долю важнѣйшая творческая роль. Чрезъ это совершалось въ перипатетической школѣ то самое возрожденіе древне-іонійскихъ представленій, которое одновременно проявилось и въ стоической физикѣ,—характерное для времени эпигоновъ движеніе вспять. *G. Rodier*, La physique de Str. d. L. (Paris 1891).

Въ послѣдующихъ поколѣніяхъ перипатетическая школа совершенно разбрасывается, насколько намъ извѣстно, въ детальныхъ изслѣдованіяхъ александрійскаго ученаго міра, среди котораго именно ея представители играли выдающуюся роль. Философскую сосредоточенность пріобрѣтаетъ она только при

Андроникъ Родосскомъ, одиннадцатомъ преемникѣ основателя школы: его изданіе аристотелевскихъ произведеній кладетъ начало систематическому воспроизведенію, истолкованію и защитѣ первоначальнаго ученія. Эта дѣятельность продолжается въ теченіе слѣдующихъ столѣтій; она находитъ въ Александрѣ Афродизскомъ (ок. 200 г. по Р. Х.) наиболѣе значительнаго своего представителя и удерживается еще и въ позднѣйшее время, когда перипатетическая школа слилась съ новоплатонизмомъ.

Уже изъ окружавшей Теофраста и Стратона среды, затѣмъ изъ числа ближайшихъ и дальнѣйшихъ учениковъ послѣдняго къ намъ дошла масса именъ перипатетическихъ философовъ, не имѣющихъ для насъ по большей части никакого дальнѣйшаго значенія: Клеархъ изъ Солъ (*M. Weber*, Breslau 1880), Пасиклъ изъ Родоса, вѣроятно авторъ 2-ой книги Метафизики, Фаній изъ Эреса (*A. Voisin*, Gant. 1824), Деметрій Фалерейскій (*Ch. Ostermann*, Hersfeld 1847 и Fulda 1857), Гиппархъ изъ Стагира, Дуридъ изъ Самоса, Хамелеонтъ изъ Гераклеи (*Köpke*, Berlin 1846); далѣе Ликонъ изъ Троады, бывшій главою школы послѣ Стратона (269—226), его преемникъ Аристонъ изъ Кеоса; далѣе Аристонъ изъ Коса и Критолай изъ Фаселиды, который принималъ участіе въ посольствѣ въ Римъ 155 г. до Р. Х.[1]), наконецъ Діодоръ Тирскій.

Въ дѣятельности перипатетиковъ по исторіи литературы и спеціально по исторіи философіи слѣдуетъ отмѣтить: Βίοι (жизнеописанія) Гермиппа и Сатира (ок. 200 д. Р. Х.), Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων (преемства философскихъ ученій) Сотіона и извлеченіе изъ него Гераклида Лембоса (около 150 г.). Изъ этихъ сборниковъ черпали позднѣйшіе писатели, являющіеся нашими второстепенными источниками (см. стр. 8).

Почтенная дѣятельность Андроника была ближайшимъ образомъ продолжена его ученикомъ Боэтомъ Сидонскимъ, однако, уже въ духѣ, приближающемся къ стратонизму. Слѣдующіе экзегеты, какъ Николай Дамасскій, позднѣе Аспазій, Адрастъ, Герминъ и Сосигенъ придерживались преимущественно логическихъ произведеній учителя, полное же, съ философской стороны вполнѣ компетентное, изложеніе и оцѣнку нашло его ученіе впервые лишь въ комментаріяхъ *Александра Афродизскаго*, «Экзегета». Сохранились его комментаріи къ Перв. Аналитикѣ, Топикѣ и Метеорологіи, къ сочиненію «De sensu» а главнымъ образомъ къ Метафизикѣ (послѣд. въ изданіи *Bonitz*'а, Berlin 1847 далѣе см. выше стр. 10; срав. *J. Freudenthal*, Abhandl. d. Berl. Acad. d. Wiss. 1885). Въ своихъ собственныхъ сочиненіяхъ: περὶ ψυχῆς (о душѣ)—περὶ εἱμαρμένης (о рокѣ)—φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων β. δ. (сомнѣнія въ области физики и этики и ихъ рѣшенія) онъ защищаетъ, преимущественно противъ стоиковъ, свое натуралистическое пониманіе аристотелевскаго ученія.

§ 46. Самой значительной научной системой, созданной пе-

[1]) Cic. Acad. II 45, 137. Сравни *Wiskemann* (Hersfeld 1867).

рерабатывающею и преобразующею дѣятельностью греческихъ эпигоновъ, является *стоицизмъ*. Основатель его — *Зенонъ изъ Китія* на Кипрѣ, человѣкъ, вѣроятно, семитическаго или полусемитическаго происхожденія, который въ Аѳинахъ, увлекшись, но не удовлетворившись цинико̀мъ Кратетомъ, слушалъ также и мегарца Стильпона и послѣдователей Платона — Ксенократа и Полемона. Затѣмъ послѣ долгаго подготовленія онъ открылъ въ послѣднемъ десятилѣтіи IV ст. собственную школу въ Στοὰ ποικίλη (узорный портикъ), отъ котораго она и получила свое названіе. Среди его учениковъ упоминаются: соотечественникъ его Персей, *Клеантъ* изъ Ассъ, его преемникъ по схолархату, Аристонъ Хіоскій, Герилдъ Карѳагенскій, Сфеэръ изъ Босфора, стоящіе, впрочемъ, въ философскомъ отношеніи гораздо ниже третьей главы школы *Хризиппа* изъ Солъ въ Сициліи, собственно представителя школы въ литературѣ. Послѣ него выдвигаются среди многочисленныхъ приверженцевъ стоицизма: Зенонъ Тарсійскій, Діогенъ изъ Селевкіи (Д. Вавилонскій, въ 155 г. въ Римѣ) и Антипатръ изъ Тарса. Изъ великихъ ученыхъ александрійскаго періода въ связи со стоической школой находились особенно Эратосѳенъ и Апполодоръ.

По исторіи стоицизма вообще: *Dietr. Tiedemann*, System der stoisch. Philosoph. (3 Bde., Leipz. 1776).—*F. Ravaisson*, Essai sur le St. (Paris. 1856).— *R. Hirzel*, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, 2 Bde (Leip. 1882).— *G. P. Weygoldt*, Die Philos. der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen (Leipzig 1883).—*P. Ogereau*, Essai sur le système philos. des St. (Paris 1885).—Главный источникъ для древнѣйшаго стоицизма, оригинальная литература котораго почти вся утрачена, составляетъ сочиненіе Diog. Laert. VII (обрывающееся въ серединѣ изложенія о Хризиппѣ), показанія котораго основываются въ главномъ на Антигонѣ Каристскомъ (срав. относительно этого послѣдняго *U. v. Wilamowitz-Möllendorff*, Berlin 1881).

Стоицизмъ является типической философіей эллинизма въ силу того, что онъ былъ созданъ и разработанъ въ Аѳинахъ изъ основныхъ мыслей аттической философіи людьми, происходящими изъ среды смѣшаннаго населенія востока; и настолько же важно для общаго хода всемірно-историческаго движенія то обстоятельство, что именно это ученіе въ своемъ могучемъ развитіи распространилось затѣмъ по всему римскому государству.

Зенонъ изъ Китія, сынъ Мназея (ок. 340—265; относительно запутанной хронологіи срав. *E. Rhode* и *Th. Gomperts*, Rhein. Mus. 1878), можетъ быть, попалъ въ Аѳины въ качествѣ купца, во всякомъ случаѣ онъ получилъ образованіе въ различныхъ школахъ и тщательно скомбинировалъ ихъ ученія; сочиненія его (ихъ перечень у Diog. Laert. VII 4) касались разнообразнѣйшихъ предметовъ, но они не славятся формой. Срав. *Ed. Wellmann*, Die Philos. des St. Z. (Leipzig 1873).—*C. Wachsmuth*, Commentationes I; II de

Z. C. et Cleanth. Assio (Göttingen 1874).—*A. C. Pearson*, The fragments of Zeno and Cleanthes (London 1890).

N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carth. commentatio (Köln 1852).— *R. Heinze*, Ariston v. Chios bei Plutarch und Horaz, и *O. Hense*, Ariston v. Chios (Rhein. Mus. 1890, 497 и слѣд. и 541 и слѣд.

Клеантъ, который, говорятъ, исполнялъ по ночамъ самую низкую работу, чтобы днемъ слушать Зенона, представляетъ своею простотою, выдержкой и нравственной строгостью типъ циническаго мудреца, но какъ философъ былъ незначителенъ. Сохранился его гимнъ Зевсу, изданный *Sturz-Merzdorf*'омъ (Leipz. 1835). Срав. *Fr. Mohnike*. K. d. St. (Greifswald 1814).

Научнымъ систематизаторомъ стоическаго ученія былъ *Хризиппъ* (280—206), плодовитый писатель, обладавшій большой діалектической силой; заглавія его сочиненій указаны у Diog. Laert. VII 189 и сл. Срав. *F. N. G. Baguet*, De Chr. vita doctrina et reliquiis (Loewen 1822).—*A. Gercke*, Chrysippea (Jahrb. f. Philol. 1885).

Имена дальнѣйшихъ стоиковъ II-го и III-го в. у *Zeller*'а IV³ 39, 44, 47.

Второй періодъ стоической философіи, когда она болѣе приближается къ перипатетическому, а также и къ платоновскому ученію, начинается въ половинѣ второго столѣтія до Р. Х. съ *Панэція* Родосскаго, утвердившаго стоицизмъ въ Римѣ. Наряду съ нимъ дѣйствовалъ въ подобномъ же духѣ Боэтъ Сидонскій, а послѣ него его ученикъ *Посидоній* изъ Апамеи въ Сиріи, стоявшій съ большимъ успѣхомъ во главѣ родосской школы.

Панэцій (180—110) пріобрѣлъ въ Римѣ расположеніе такихъ людей, какъ Лэлій и Сципіонъ Африканскій младшій; онъ сопровождалъ послѣдняго въ 143 г. въ его посольскомъ путешествіи въ Александрію и достигъ потомъ схолархата въ аѳинской школѣ. Онъ возвысилъ стоическую школу въ общественномъ мнѣніи и положилъ начало ея успѣху въ Римѣ; при этомъ ему помогло то, что смягченіемъ рѣзкостей первоначальнаго ученія и принаровленіемъ его къ другимъ великимъ системамъ, а также умѣлымъ и изящнымъ изложеніемъ, онъ преобразовалъ стоицизмъ въ нѣкотораго рода философію общаго образованія для всемірнаго римскаго государства. Главнымъ его сочиненіемъ было (по свидѣтельству Цицерона) περὶ τοῦ καθήκοντος (о надлежащемъ). См. о немъ *F. G. van Lynden* (Leyden 1802).

Его современникъ [1]) Боэтъ Сидонскій въ области теологіи и психологіи отчасти слѣдовалъ ученію Аристотеля. Еще рельефнѣе выступаетъ эклектическое направленіе у *Посидонія* (ок. 135—50), котораго особенно охотно слушала знатная римская молодежь въ Родосѣ, гдѣ онъ поселился послѣ долгихъ странствованій, какъ глава школы. Срав. *J. Bake*, P. Rh. reliquiae doctrinae (Leyden 1810).—*P. Töpelmann*, De P. Rh. rerum scriptore (Bonn 1867).— *R. Scheppig*, De P. A. rerum gentium terrarum scriptore (Berlin 1870).— *P. Corssen*, De P. Rh. M. T. Ciceronis in libr. I Tusc. auctore (Bonn 1878). При своей весьма обширной учености и разносторонности своихъ интересовъ

---

[1]) Срав. Zeller IV³ 46, 1.

Посидоній является наиболѣе удачнымъ представителемъ синкретизма, слiянiя стоическаго, платоновскаго и аристотелевскаго ученій; онъ съигралъ весьма важную роль при подготовленіи александрійской философіи. Изслѣдованіе этой его дѣятельности въ подробностяхъ представляется самымъ важнымъ и въ то же время самымъ труднымъ и желательнымъ дѣломъ для исторіи эллинской философіи.

Перечень стоиковъ этого періода у Zeller'a IV[3] 585 и сл., временъ имперіи тамъ же 687 и сл.

A. Schmekel, Die Philos. der mittleren Stoa (Berlin 1892).

Во времена имперіи стоицизмъ превратился въ популярную морализирующую философію; но въ этомъ видѣ онъ сконцентрировалъ въ себѣ самыя благородныя убѣжденія древности, выразивъ ихъ наиболѣе убѣдительнымъ образомъ и въ соотвѣтствующей формѣ, и придалъ нравственному чувству религіозное направленіе. Главными представителями являются здѣсь: *Сенека*, *Эпиктетъ* и *Маркъ Аврелій*.

Луцій Анней Сенека былъ сынъ ритора Марка Аннея Сенеки. Родился онъ ок. 4 г. д. Р. Х., въ Кордубѣ; онъ получилъ образованіе въ Римѣ, былъ призываемъ къ разнообразнымъ государственнымъ должностямъ, былъ преподавателемъ Нерона, осудившаго его на смерть въ 65 г. Онъ наиболѣе пространно выразилъ поучительный характеръ этого позднѣйшаго стоицизма въ своихъ сентенціонныхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ собственно отсутствуетъ характеръ научнаго изслѣдованія. Кромѣ его незначительныхъ Quaestiones naturales сохранились: De providentia, De constantia sapientis, De ira, De consolatione, De brevitate vitae, De otio, De vita beata, De tranquillitate animi, De clementia, De beneficiis и Epistolae morales. И въ своихъ крайне напыщенныхъ трагедіяхъ онъ выразилъ то же самое міровоззрѣніе. Полное собраніе его сочиненій—*Fickert*'a (3 Bde., Leipzig 1842—45) и *Haase* (3 Bde., Leipzig 1852); нѣмецкій переводъ *Moser*'a и *Pauly* (17 Bde., Stuttgart 1828—55). Ср. *Holzherr*, Der Philos. L. A. S. (Tübingen 1858).—*Alfred Martens*, De L. A. S. vita et de tempore quo scripta eius philosophica composita sint (Altona 1871).—*H. Siedler*, De L. A. S. philosophia morali (Jena 1878).—*W. Ribbeck*, L. A. S. der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato u. dem Christentum (Hannover 1887). Сверхъ того въ исторіяхъ римской литературы и у *Ueberweg*'a 244, а именно приведенныя тамъ сочиненія объ его отношеніи къ христіанству, изъ которыхъ самое значительное *F. Chr. Baur*, S. und Paulus (1858), напечатанное въ трехъ статьяхъ, издано *Zeller*'омъ, Leipzig 1875.

Изъ многихъ именъ стоиковъ упомянемъ: *Персія*, поэта сатирика, ученаго *Гераклита*, далѣе *Л. Ан. Корнута*, который въ своемъ теологическомъ сочиненіи систематически проводилъ аллегорическое толкованіе миѳовъ, особенно же *К. Музонія Руфа*, который еще болѣе ограничивался практическимъ ученіемъ о добродѣтели. Ср. *P. Wendland*, Quaestiones Musonianae (Berlin 1886).

Его ученикомъ былъ знаменитый рабъ одного вольноотпущенника Не-

рона—*Эпиктетъ*, который, получивъ и самъ впослѣдствіи свободу, былъ во время изгнанія при Домиціанѣ учителемъ философіи въ Никополѣ въ Эпирѣ. Его чтенія были изданы Арріаномъ, какъ Διατριβαί (бесѣды) и Ἐγχειρίδιον (руководство), а въ новѣйшее время *Schweighäuser*'омъ (Leipz. 1799 и, какъ приложеніе къ нимъ, комментаріи Симплиція къ Энхейридіону 1800). Ср. *J. Spangenberg*, Die Lehre des Epiktet (Hanau 1849). — *E. M. Schranka*, Der Stoiker Ep. und seine Philosophie (Frankf. a/O. 1885).—*R. Asmus*, Quaestiones Epicteteae (Freiburg 1888). — *H. Schenkl*, Die epiktetеischen Fragmente (Wien 1888).—*A. Bonhöffer*, E. und die Stoa (Stuttg. 1891).

Послѣднее болѣе значительное явленіе стоической литературы составляютъ замѣтки одного изъ благороднѣйшихъ римскихъ императоровъ—τὰ εἰς ἑαυτόν (къ самому себѣ) *Марка Аврелія* Антонина (121—180). Изданіе *J. Stich*'a (Leipz. 1882); переводъ *Wittstock*'a (Leipzig 1879).—Срав. *N. Bach*, De M. A. imperatore philosophante (Leipzig 1826).— *M. E. de Suckau*, Etude sur M. A., sa vie et sa doctrine (Paris 1858).—*A. Braune*, M. Aurel's Meditationen (Altenburg 1878).—*P. B. Watson*, M. A. A. (London 1884).

Чѣмъ одностороннѣе становился стоицизмъ, ограничиваясь лишь морализированіемъ, тѣмъ сильнѣе выступало въ немъ снова преобладаніе унаслѣдованнаго циническаго элемента; и такимъ образомъ I и II вѣкъ по Р. Х. увидѣли *возобновленіе цинизма* въ тѣхъ странствующихъ проповѣдникахъ, которые въ нарядѣ философовъ, съ навязчивой безцеремонностью и съ бьющимъ на эффектъ нищенствомъ, ходили изъ города въ городъ,—удивительное явленіе, имѣющее болѣе культурно-историческій, чѣмъ научный интересъ. Главными типами являются: Деметрій, современникъ Сенеки; Эномай Гадарскій (при Адріанѣ), въ особенности же Демонактъ (о которомъ даетъ свѣдѣнія сочиненіе, дошедшее подъ именемъ Лукіана; срав. также *F. V. Fritsche*, De fragm. D. philos., Rostock und Leipzig 1866) и Перегринъ Протей (странную смерть котораго описалъ Лукіанъ). Срав. *J. Bernays*, Lukian und die Kyniker (Berl. 1879).

Хотя вначалѣ, въ особенности у Хризиппа, стоицизмъ и представляется совершенно законченной научной системой, которая лишь мало-по-малу начинаетъ утрачивать опредѣленность своихъ отдѣльныхъ ученій и подъ конецъ вырождается въ безцвѣтное съ философской стороны морализированіе, но уже съ самаго начала въ немъ отсутствуетъ та органическая связь всѣхъ частей, какую представляютъ законченныя системы греческой философіи. Въ ученіи Зенона и Хризиппа тѣсно связаны между собою нѣкоторые элементы древнѣйшей науки; но связь эта логически не необходима и не неизбѣжна. Поэтому *эклектическое развитіе*, какое получила стоическая школа, не есть что-то пришедшее извнѣ, но исходъ, обусловленный уже изначала самой ея сущностью.

Какъ бы ни были многочисленны аналогическія отношенія между различными частями стоической системы, все же нельзя не признать, что ея эти-

ческое ученіе о подчиненіи міровому закону по крайней мѣрѣ также хорошо могло бы согласоваться и съ идеалистической метафизикой, какъ и съ ея матеріализмомъ; и точно также ясно, что ея основное антропологическое представленіе о тожествѣ человѣческой души съ міровымъ разумомъ могло бы съ такимъ же правомъ быть положено въ основаніе раціоналистической теоріи познанія, какъ и въ основаніе ея сенсуализма и номинализма. Дѣло въ томъ, что ученія стоицизма не созданы органически, а пригнаны, правда съ большой способностью къ комбинаціи и съ тонкимъ искусствомъ; они образуютъ хорошо согласованную систему, но они не составляютъ единаго цѣлаго: поэтому то впослѣдствіи они и могли быть разъединены относительно легко.

Школьное раздѣленіе философскихъ изслѣдованій на логику, физику и этику особенно рѣзко проводится и у стоиковъ; но центръ тяжести ихъ ученія находится всегда въ *этикѣ*. Учить добродѣтели, т.-е. искусству жить, составляетъ для всѣхъ нихъ цѣль и сущность философіи, причемъ всѣ они сплошь понимаютъ добродѣтель въ практическомъ смыслѣ правильнаго поведенія. И лишь поскольку послѣднее считается ими, по принципу Сократа, тожественнымъ съ правильнымъ познаніемъ, ихъ этика нуждается въ двухъ другихъ наукахъ, какъ въ своемъ обоснованіи.

Однако, установленному такимъ образомъ общему взаимоотношенію частей философіи ихъ отдѣльная разработка соотвѣтствуетъ такъ мало, и отдѣльныя физическія и логическія ученія Стои находятся въ столь слабой связи съ ея этикой, что вполнѣ понятно, если уже вначалѣ сочленъ школы, такъ близко стоявшій къ чистому цинизму, какъ Аристонъ, считалъ эти побочныя науки безполезными; и если позднѣе первоначальныя физическія и логическія ученія Стои, замѣнившись сперва другими, были, наконецъ, совсѣмъ оставлены въ сторонѣ. Тщательность, съ которой въ древнѣйшей Стоѣ, наряду съ общей этической цѣлью, разрабатывались физика и логика, доказываетъ скорѣе, что она еще не вполнѣ утратила научный интересъ; это направленіе, выразившееся также въ многочисленныхъ, а именно спеціально историческихъ трудахъ школы, формулировалъ Герилдъ, объявивъ (въ духѣ Аристотеля) науку высшимъ благомъ.

G. J. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Zeno (Mainz 1877).—*F. Ravaisson*, De la morale des St. (Paris 1850).—*M. Heinze*, St. ethika ad origines suas relata (Naumburg 1862). —*Küster*, Grundzüge der stoischen Tugendlehre (Berl. 1864).—*Th. Ziegler*, Geschichte der Ethik I, 167 и сл.

Центральнымъ пунктомъ стоическаго ученія служитъ *идеалъ мудреца*; оно рисуетъ его совершенно по образцу Сократа и Антисѳена. При этомъ основнымъ мотивомъ является стремленіе изобразить совершеннаго человѣка, абсолютно свободнаго отъ вліяній окружающей жизни. Этотъ идеалъ опредѣляется поэтому прежде всего *отрицательно*, т.-е. какъ независимость хотѣнія и

поступковъ отъ аффектовъ. Эта *апатія* мудреца состоитъ въ томъ, что онъ отказываетъ въ своемъ согласіи (συγκατάθεσις), (которое такимъ образомъ составляетъ сужденіе о цѣнности, а вслѣдствіе этого и волевую функцію) переходящимъ надлежащую мѣру естественнымъ влеченіямъ, изъ которыхъ возникаютъ аффекты. Слѣдовательно, мудрецъ испытываетъ влеченіе, но не даетъ ему сдѣлаться аффектомъ, и достигаетъ этого тѣмъ путемъ, что не считаетъ предмета этого влеченія ни благомъ, ни зломъ. Ибо для него — совершенно въ духѣ цинизма — добродѣтель не только высшее, но и единственное благо.

M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina (Berlin 1861). — *O. Apelt*, Die stoischen Definitionen der Affecte und Poseidonius (Jahrb. f. Philos. 1885).

Вліяніе этической психологіи Аристотеля (см. выше, стр. 238) можно видѣть въ томъ направленіи, какое приняло у стоиковъ сократо-циническое единство добродѣли и знанія; стоики ищутъ сущность аффекта въ оцѣнивающемъ сужденіи, причемъ это послѣднее для нихъ непосредственно тожественно съ состояніями воли и чувства. Желать чего-нибудь и считать что-нибудь благомъ — лишь два выраженія для одного и того же понятія. Чрезмѣрность стремленія (ὁρμὴ πλεονάζουσα — чрезмѣрное влеченіе) увлекаетъ силы души (ἡγεμονικόν — господствующая часть) къ неправильному сужденію и тѣмъ самымъ къ противоразумному и противоестественному возбужденію (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις — безразсудное и противное природѣ души движеніе), именно въ этомъ и состоитъ πάθος (perturbatio). Какъ основные виды его, Стоя опредѣляетъ: удовольствіе и неудовольствіе, желаніе и страхъ; къ нимъ и къ ихъ многочисленнымъ подраздѣленіямъ она относится, какъ къ чему-то болѣзненному, отъ чего долженъ освободиться мудрецъ, являющійся такимъ образомъ истинно здоровымъ.

Подобно тому, какъ аффектъ состоитъ въ ложномъ сужденіи и въ связанномъ съ нимъ душевномъ разстройствѣ, добродѣтель мудреца, опредѣляемая со своей *положительной* стороны, заключается въ разумномъ усмотрѣніи и въ вытекающей отсюда силѣ воли: добродѣтель есть *разумъ, самъ себя опредѣляющій* и теоретически, и практически (recta ratio). Даетъ-ли человѣкъ распоряжаться собою этому разуму или аффектамъ, зависитъ отъ него самого, т.-е. это опредѣляется не извнѣ, не вліяніями окружающей жизни, а его собственной внутренней сущностью.

Содержаніемъ того усмотрѣнія, въ слѣдованіи которому состоитъ добродѣтель, служитъ «природа» (φύσις), тожественная, по основной мысли стоиковъ, съ разумомъ (λόγος). Именно подъ природой они подразумѣваютъ частью общую природу вещей, частью же человѣческую природу. Въ то время, какъ аффектъ

противенъ и природѣ, и разуму, мудрецъ поступаетъ сообразно и съ той, и съ другимъ, когда приводитъ свою волю въ согласіе съ общимъ закономъ природы и подчиняется ему, вслѣдствіе чего онъ дѣйствуетъ только такъ, какъ того требуетъ разумная природа человѣка. *Повиновеніе міровому закону* составляетъ этическій принципъ Стои, которая чрезъ это получаетъ уже съ самаго начала *религіозную* окраску.

Этическій дуализмъ стоиковъ своимъ противопоставленіемъ естественнаго противоестественному, а также и своимъ отожествленіемъ естественнаго съ разумнымъ возвращается къ основной мысли софистическаго просвѣщенія (стр. 103); но уклоняется отъ рѣзкаго заключенія циниковъ объ антитезѣ природы и цивилизаціи; этотъ дуализмъ объясняетъ противоестественное скорѣе перевѣсомъ индивидуальныхъ побужденій въ жизни, естественное же, напротивъ того, — присущимъ каждому и во всѣхъ одинаковымъ разумомъ. Послѣдняя мысль, ведущая къ нравственно-религіозному принципу подчиненія міровому разуму, есть явное возобновленіе гераклитовскаго ученія о логосѣ (см. стр 46).

Но съ дальнѣйшимъ метафизическимъ развитіемъ этого ученія стоиками (см. ниже), съ ихъ представленіями о рокѣ и привидѣніи никоимъ образомъ нельзя соединить возможность явленій противоразумныхъ и противоестественныхъ, какія должны были встрѣчаться въ аффектахъ; этическій дуализмъ и метафизическій монизмъ находятся въ неразрѣшимомъ противорѣчіи. Эта трудная задача была сознана стоиками въ видѣ вопроса о свободѣ воли и отвѣтственности, — этихъ этическихъ постулатовъ, соединеніе которыхъ съ естественною необходимостью всего бывающаго представило имъ съ самаго начала такія затрудненія, которыя можно рѣшить лишь кажущимся образомъ; главнымъ образомъ по поводу нихъ и приходилось имъ защищаться противъ возраженій Эпикура и Карнеада (см. § 48).

Если положительнымъ содержаніемъ добродѣтели считалось ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (жить согласно съ природой), причемъ подъ «природой» разумѣлась всеобщая закономѣрность вселенной, то здѣсь еще не доставало принципа нравственности, который имѣлъ бы свое особое собственное содержаніе; въ виду этого въ стоической школѣ, съ одной стороны, понимали подъ φύσις человѣческую природу, конечно, принимая во вниманіе ея единство съ міровымъ разумомъ (по Спевзиппу), съ другой же стороны, подчеркивали чисто формальный характеръ послѣдовательности и согласованія разума съ самимъ собой (просто ὁμολογουμένως — согласно). Въ этомъ смыслѣ (приближающемся къ категорическому императиву) держались стоицизма желѣзные государственные мужи Рима. Во всякомъ случаѣ положеніе о подчиненіи міровому разуму, въ связи со стоической метафизикой, оставалось лишь пустою формой, нашедшей свое живое содержаніе только въ христіанскомъ принципѣ любви.

Какъ ни мало, такимъ образомъ, могли стоики теоретически выяснить противоположность разумнаго и противоестественнаго, все же за ними остается та заслуга, что, подчеркнувъ эту противоположность и опредѣливъ добродѣтель, какъ подчиненіе міровымъ законамъ, они внесли въ этику принципъ *долга*, и

болѣе энергично подчеркнули противоположность между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть. Въ связи съ этимъ находится и то *пессимистическое воззрѣніе,* присущее большинству стоиковъ относительно громаднаго большинства людей и даннаго положенія вещей.

Сократовское понятіе стоиковъ о добродѣтели сосредоточиваетъ въ практической разсудительности (φρόνησις) всю совокупность нравственной жизни и допускаетъ многообразіе добродѣтелей лишь въ смыслѣ примѣненія этой единичной основной добродѣтели—разсудительности къ различнымъ предметамъ: такимъ образомъ выводили они, напримѣръ, четыре платоновскія основныя добродѣтели; при этомъ, однако, твердо держались мысли объ единствѣ добродѣтели и принимали, что всѣ эти единичныя видоизмѣненія ея въ своей неразрывной связи не только составляютъ постоянное свойство (διάθεσις) мудреца, но и участвуютъ въ каждомъ изъ его поступковъ.

Единство и совершенство, которыя стоики (развивая дальше мегарскія и циническія мысли) признавали существенными признаками понятія добродѣтели и идеала мудреца, привели ихъ въ первомъ основномъ очеркѣ ихъ системы къ ученію о томъ, что этотъ идеалъ или достигается вполнѣ, или же совсѣмъ не достигается; но что ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ нѣтъ различныхъ степеней этической цѣнности. Люди или добродѣтельны (σπουδαῖοι) или порочны (φαῦλοι), и къ послѣднимъ принадлежатъ всѣ тѣ, которые не достигли идеала мудрости, все равно— стоятъ-ли они къ нему ближе или они отъ него дальше. Всѣ они глупцы, душевнобольные. Точно также всѣ добродѣтельные поступки (κατορθώματα) считались древними стоиками равноцѣнными между собой въ этическомъ отношеніи, равно какъ и всѣ грѣхи (ἁμαρτήματα). И съ тѣмъ же ригоризмомъ объявляютъ они добродѣтель единственнымъ благомъ, порокъ единственнымъ зломъ, все же лежащее между ними — ἀθιάφορα (безразличнымъ).

Послѣднее опредѣленіе приводило въ прикладной морали къ разнымъ опаснымъ выводамъ, въ которыхъ стоики — конечно, больше въ теоріи, чѣмъ на практикѣ—сходились съ циниками. Такъ какъ этической оцѣнкѣ они подвергали только настроеніе, то и дѣлали мудреца въ принципѣ равнодушнымъ къ требуемымъ обычаемъ внѣшнимъ формамъ поведенія. Также и въ ученіи о благахъ они полемизировали противъ перипатетическаго признанія значенія, которое будто бы имѣютъ дары судьбы для совершеннаго блаженства. Особенно характерно ихъ отношеніе къ жизни, какъ къ ἀδιάφορον (къ безразличному), которое и теоретически, и практически выставляло самоубійство, какъ позволительное для мудреца.

Однако, этотъ строгій дуализмъ не могъ удержаться на продолжительное время, и мало-по-малу школа стала ставить

между мудрецомъ и глупцомъ стремящагося человѣка (προκόπτων); между добродѣтельнымъ поступкомъ и грѣхомъ—надлежащій поступокъ (τὸ καθῆκον), и въ громадномъ промежуткѣ, раздѣляющемъ высшее благо отъ зла, стала различать προηγμένα (предпочтительное) и ἀποπροηγμένα (достойное быть отвергнутымъ).

Въ принципѣ стоики—самые рѣшительные доктринеры, какихъ только видѣлъ древній міръ, и въ этомъ отношеніи Стоя была, правда, школой выработки характера, но также и школой ни на что невзирающаго упорства (Катонъ); на практикѣ, однако, выступаютъ, смотря по личности, самые разнообразные оттѣнки и примѣненіе къ потребностямъ дѣйствительной жизни, которое идетъ рука объ руку съ приближеніемъ школы къ перипатетическому и академическому ученію. Этимъ устраняется мало-по-малу тотъ совершенно непедагогическій характеръ, который первоначально имѣла постановка идеала мудреца; его мѣсто заступаетъ у позднѣйшихъ моралистовъ какъ разъ обратное—увѣщательное разсмотрѣніе того, какъ можно сдѣлаться мудрецомъ.

Κατόρθωμα (дѣятельность мудреца, вытекающая изъ правильнаго настроенія) и Καθῆκον (соотвѣтствующее внѣшнимъ требованіямъ поведеніе обыкновеннаго стремящагося человѣка) находятся, приблизительно, въ томъ соотношеніи, которое новѣйшая нравственная философія опредѣляетъ, какъ противоположность нравственности и законности; постановка этого различія есть также признакъ того, что мысль осуществить идеалъ мудреца, съ теченіемъ времени, уступаетъ мѣсто болѣе скромному стремленію—всего лишь приблизиться къ этому идеалу.

Индивидуалистическая тенденція, высказывающаяся въ обрисовкѣ идеала самодовлѣющаго мудреца, уравновѣшивается въ стоической этикѣ понятіемъ о подчиненіи міровому закону и подразумѣваемой въ этомъ понятіи общностью всѣхъ разумныхъ существъ. Поэтому стоики признаютъ стремленіе человѣка къ жизни въ обществѣ естественнымъ и разумнымъ влеченіемъ; но они видятъ осуществленіе его только въ дружественной связи отдѣльныхъ мудрецовъ, съ одной стороны, и въ *разумномъ общеніи всѣхъ людей*—съ другой. Все же не совпадающее ни съ той, ни съ другимъ—національная жизнь съ ея своеобразными политическими формами—считается стоикомъ болѣе или менѣе историческимъ ἀδιάφορον (безразличное), которому мудрецъ долженъ покориться, какъ факту, навязанному ему со стороны окружающей жизни, но отъ котораго онъ долженъ держаться возможно дальше. Историко-національныя различія исчезаютъ передъ разумомъ, который всѣмъ даетъ одинаковый законъ и одинаковое право: точка зрѣнія стоическаго мудреца—*космополитизмъ*.

Въ замѣчательномъ синтезѣ индивидуализма и универсализма, которыми отличается стоицизмъ, характерно то, что въ своей соціальной теоріи онъ отъ индивидуума непосредственно переходитъ къ самому обширному обществу. Правда, позднѣйшіе эклектическіе стоики усердно занимались теоріей государственнаго права, причемъ во многихъ случаяхъ слѣдовали мыслямъ Аристотеля; но идеаломъ школы все же остается всемірное гражданство, братство всѣхъ людей, этико-правовое уравненіе сословныхъ и національныхъ различій. Изъ этихъ мыслей произошли начатки естественнаго права или раціональное право, которые позднѣе были положены въ основаніе научной теоріи римскаго права [1]); эти мысли отражаютъ въ теоретической формѣ то уравненіе историческихъ различій, которое совершилось среди античнаго человѣчества въ началѣ нашей эры, и дѣлаютъ стоицизмъ какъ бы *философіей идеаловъ римскаго государства* [2]).

Съ этими этическими ученіями очень своеобразно связывается у стоиковъ совершенно *матеріалистическая метафизика. Монистическое* направленіе послѣдней находится въ связи съ ихъ этическимъ принципомъ и развивается въ явной полемикѣ противъ аристотелевскаго дуализма. Но, неспособные къ творчеству, стоики возвращаются къ наивному матеріализму досократовской натурфилософіи, усвоенной ими въ формѣ гераклитовскаго ученія, и рѣшительно утверждаютъ, что ничто не дѣйствительно, кромѣ тѣлъ. При этомъ они, конечно, признаютъ въ отношеніяхъ единичныхъ вещей аристотелевскій дуализмъ страдательнаго и дѣятельнаго принципа,—движимаго вещества и движущей силы (πάσχον и ποιοῦν—страдающее и творящее), и придаютъ единой міровой силѣ всѣ признаки гераклитовскаго λόγος'а (разума) и анаксагоровскаго νοῦς'а (ума); но они особенно рѣзко выставляютъ на видъ матеріальность этой разумной міровой силы.

Въ своемъ сознательномъ матеріализмѣ стоики дошли до того почти ребяческаго заключенія, что стали признавать свойства, силы и дѣятельности тѣлъ опять-таки тѣлами, пространственно проникающими (κρᾶσις δι' ὅλων—смѣшеніе въ цѣломъ) въ первыя: это до нѣкоторой степени напоминаетъ гомеомеріи Анаксагора. Точно также стоики считали величины времени и тому подобное «тѣлами»; но утвержденія эти не доказываютъ ничего другого, кромѣ доктринерскаго упрямства ихъ авторовъ.

Ср. приведенное выше на стр. 256 сочиненіе *H. Siebeck*'а.

---

[1]) Сравни *M. Voigt*, Die Lehre vom *jus naturale etc.* bei den Römern (Leipz. 1856) особ. стр. 81 и сл.

[2]) Въ этомъ смыслѣ и Цицеронъ (De rep. и De leg.) пытался вывести стоическую мысль о φύσει δίκαιον, какъ прирожденную всѣмъ людямъ lex naturae, стараясь однако при этомъ удовлетворить и историческимъ элементамъ ученія о правѣ: ср. *R. Hildenbrand*, Gesch. u. System der Rechts. u. Staatsphilos. I 523 и сл.

Единую міровую силу, которая есть Богъ и которая по своему собственному внутреннему закону разума превращается въ міръ, стоики ищутъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ въ *огнѣ*. Послѣдній они вполнѣ сознательно представляютъ себѣ, какъ нѣчто тожественное съ матеріальнымъ первовеществомъ и съ разумнымъ духомъ; и такимъ образомъ они возвращаются отъ рефлектирующаго обособленія, характеризующаго время эпигоновъ, къ наивно смутному монизму былыхъ временъ. Поэтому, ихъ огонь, съ одной стороны, есть первовещество (ἀρχή—первоначало въ смыслѣ милетскихъ философовъ), съ другой—духовная первосущность; міровая душа, вседвижущій и все образующій разумъ, который, какъ божественное дыханіе жизни (πνεῦμα), проникаетъ весь, происшедшій изъ него же, міръ единичныхъ вещей и властвуетъ надъ нимъ: это воспроизводящій міровой разумъ—λόγος σπερματικός.

Въ началѣ міра огонь произвелъ изъ себя воздухъ, воду и землю, такъ что два болѣе легкіе элемента противостоятъ, въ качествѣ дѣятельнаго и созидающаго, принципа двумъ другимъ болѣе коснымъ, какъ матеріи; но въ жизненномъ процессѣ вселенной первоогонь долженъ снова постепенно принять въ себя міръ единичныхъ вещей и, наконецъ, поглотить его въ себя при общей катастрофѣ (ἐκπύρωσις—воспламененіе). Весь этотъ ходъ міровыхъ событій настолько обусловленъ во всѣхъ своихъ частностяхъ божественной первосущностью, что періодически повторяется совершенно одинаковымъ образомъ. Поскольку божество, какъ тѣло, дѣйствуетъ съ естественной необходимостью, оно составляетъ безусловное опредѣленіе всѣхъ единичныхъ вещей и ихъ движеній, ихъ судьбу (εἱμαρμένη); поскольку же оно, какъ духъ, дѣйствуетъ цѣлесообразно, оно есть провидѣніе (πρόνοια). При такомъ отожествленіи для стоика было понятно само собой, что естественные процессы могутъ приводить лишь къ совершеннымъ и цѣлесообразнымъ образованіямъ и отношеніямъ.

Во всѣхъ этихъ ученіяхъ мы не находимъ ни новыхъ понятій, ни новыхъ точекъ зрѣнія: основное воззрѣніе Гераклита дополнено аристотелевскими и платоновскими понятіями, не сдѣлавшись черезъ это болѣе пригоднымъ въ научномъ отношеніи. Поэтому нечего искать у стоиковъ достойнаго упоминанія развитія познанія природы: въ частностяхъ, напр., въ астрономіи, они примыкаютъ главнымъ образомъ къ перипатетикамъ; въ общемъ же разработка ими этихъ вопросовъ, по сравненію съ детальнымъ изслѣдованіемъ

Аристотеля, является какъ *бы* возвратомъ къ древнѣйшему метафизическому направленію.

Пантеистическій характеръ этого воззрѣнія на природу приводитъ стоиковъ къ *естественной религіи*, которая въ то же время есть и *религія разума*. Характернымъ ея памятникомъ является гимнъ Зевсу Клеанта (сохранился у Stob. Ecl. I, 30). Въ ея духѣ дѣлали они самое широкое употребленіе аллегорическаго истолкованія миѳовъ. Въ связи съ этимъ находится ихъ *телеологія*, которую они, однако, съ мелочнымъ антропоморфизмомъ сводили къ восхваленію явленій природы, какъ полезныхъ человѣку для удовлетворенія его потребностей; и въ этомъ отношеніи они какъ бы предупредили безвкусицу философіи просвѣщенія 18 в. Великіе этическіе принципы платоновской и аристотелевской телеологіи сводятся у стоиковъ къ жалкимъ, утилитарнымъ соображеніямъ, которыя тѣмъ характернѣе, чѣмъ меньше находятъ они опорныхъ точекъ въ стоическомъ ученіи о благахъ. Но особенно интереснымъ представляется то, какъ стоики начали вводить *положительную религію* въ свою религію естественную и именно тѣмъ путемъ, что (пользуясь миѳическимъ толкованіемъ природы) стали разсматривать боговъ и демоновъ народной вѣры какъ отдѣльные образы всеобщей божественной первосилы. Такимъ путемъ они пришли къ систематической *теологіи политеизма* и включили въ нее на основаніи своего метафизическаго ученія о цѣлесообразной связи всѣхъ вещей также и свою распространенную теорію *мантики*.

Пантеистическій детерминизмъ стоической метафизики находится въ неразрѣшимомъ противорѣчіи съ ея этическимъ дуализмомъ: насколько одинъ оптимистиченъ, настолько другой пессимистиченъ. Что все зло совершается παρὰ φύσιν (помимо природы), это разсматривается, какъ основной этическій фактъ, тогда какъ по метафизическому принципу это невозможно. Это противорѣчіе было, повидимому, до извѣстной степени сознано нѣкоторыми стоиками, и въ виду рѣзкихъ нападеній противниковъ, именно Карнеада, послужило поводомъ къ отступленіямъ въ область разсужденій о соединимости зла въ мірѣ со всемогуществомъ Божіимъ, разсужденія эти впослѣдствіи стали называться *теодицеей*: уже стоики пытались, съ одной стороны, отрицать реальность зла, а съ другой — представлять грѣхъ и страданіе какъ цѣлесообразно необходимыя составныя части прекрасной и совершенной связи всей вселенной.

Общимъ физическимъ предположеніямъ соотвѣтствуетъ и стоическая *антропологія*. Тѣло, цѣлесообразно составленное изъ болѣе грубыхъ элементовъ, проникнуто на всемъ своемъ протяженіи и опредѣляется во всѣхъ своихъ функціяхъ душою—теплымъ дыханіемъ (πνεῦμα ἔνθερμον), которое, какъ истеченіе божественной міровой души, составляетъ единую направляющую жизненную силу человѣка (τὸ ἡγεμονικόν)—его разумъ; оно есть причина физіологическихъ функцій, языка, представленій и желаній; главное мѣсто его пребыванія находится въ груди.

Ludw. Stein. Die Psychologie der St. (2 Bde. Berlin 1886—88).

Равенство сущностей человѣческой и божественной души (которое подобнымъ же образомъ проповѣдывалось и досократовской философіей) было разработано стоиками съ этической и религіозной стороны: ему соотвѣтствуетъ аналогія между отношеніемъ человѣческой души къ ея тѣлу и отношеніемъ божественнаго разума къ вселенной.

Совершенно послѣдовательно приписывали стоики душѣ человѣка не абсолютное безсмертіе, но — самое бо̀льшее — продолженіе ея существованія до ἐκπύρωσις (воспламененія), до возвращенія всѣхъ вещей въ божественную перводушу; но и это послѣднее преимущество нѣкоторые стоики сохраняли лишь за душами мудрецовъ, тогда какъ души φαῦλοι (ничтожныя) распадаются, по ихъ мнѣнію, вмѣстѣ съ тѣлами.

При этомъ основное противорѣчіе въ стоической антропологіи (какъ и во всей ихъ системѣ) состоитъ въ томъ, что ихъ теоретическое ученіе представляетъ естественно необходимой ту самую разумность, которая по этическому постулату можетъ составлять только идеалъ, такъ что фактическая неосуществимость послѣдняго становится непонятной. Это противорѣчіе объясняется тѣмъ, что вся теоретическая философія Стои была начертана только съ точки зрѣнія той разсудительности, которая должна руководить совершеннымъ мудрецомъ въ его дѣйствіяхъ. То же противорѣчіе проявляется и въ области ученія о познаніи, гдѣ этотъ ἔμφυτον πνεῦμα (врожденный духъ), истеченіе божественнаго разума, представляется, какъ tabula rasa, которая не обладаетъ своимъ разумнымъ содержаніемъ съ самаго начала, какъ бы можно было ожидать согласно этому ученію, но пріобрѣтаетъ его постепенно черезъ воздѣйствіе чувствъ [1]).

Традиціей цинизма и его оппозиціей противъ Академіи слѣдуетъ объяснить то, что стоики связывали со своимъ ученіемъ о міровомъ разумѣ *сенсуалистическую и номиналистическую теоріи познанія*, причемъ въ этой послѣдней—также механически, какъ и въ этой этикѣ—пытались присоединить къ основному принципу обособленія личности мысль о существованіи чего-то общеобязательнаго; этого они также мало могли избѣжать тутъ, какъ и тамъ. Душа, учитъ Стоя, первоначально подобна неисписанной навощенной дощечкѣ, на которой представленія (φαντασίαι) вызываются лишь воздѣйствіемъ вещей. Каждое первоначальное представленіе есть отпечатокъ (τύπωσις) въ душѣ или (какъ сказалъ Хризиппъ, чтобы смягчить грубую матеріальность этого воззрѣнія) измѣненіе (ἑτεροίωσις) души, и относится поэтому всегда къ единичнымъ вещамъ или состояніямъ.

---

[1]) Поэтому съ стоической метафизикой легко мирилось утвержденіе позднѣйшей эклектической популярной философіи (съ чѣмъ мы. напр., встрѣтимся у Циц., см. ниже стр. 292), которая говорила о существованіи равномѣрно и повсюду «прирожденнаго» человѣческой душѣ, внушеннаго Богомъ, познанія, представляющаго именно нравственныя истины.

И лишь въ силу воспоминанія и возможныхъ, благодаря ему, умозаключеній, возникаютъ—какъ чисто субъективные образы—понятія (ἔννοιαί), поэтому имъ не соотвѣтствуетъ ничего дѣйствительнаго въ томъ смыслѣ, какъ — воспріятіямъ; остается неяснымъ, почему же, однако, Стоя ищетъ въ нихъ сущность всякаго научнаго познанія [1]).

Понятія образуются изъ воспріятій, частью ненамѣренно посредствомъ естественно необходимаго механизма представливанія, частью же путемъ сознательнаго размышленія. Первые считаются стоиками естественными продуктами, которые поэтому возникаютъ (κοιναὶ ἔννοιαι — общія понятія) у всѣхъ одинаково, и вслѣдствіе этого должны быть разсматриваемы, какъ нормы разумнаго познанія, какъ обязательное предположеніе (πρόληψις). Въ этомъ смыслѣ *consensus gentium*, какъ обладаніе понятіями, достигаемое всѣми людьми съ естественною необходимостью, играло важную роль въ стоической аргументаціи—именно въ области этики и религіи.

Что же касается до научнаго образованія понятій, то стоики трудились много и большею частью съ совершенно безплоднымъ формализмомъ надъ детальной разработкой аристотелевской логики, которую они сливали съ грамматическими изысканіями. Но въ виду гипотетическаго характера логической истины, особенно подчеркиваемаго ими въ ученіи объ умозаключеніяхъ, нуждались они въ *критеріи истины* для тѣхъ первоначальныхъ представленій, отъ которыхъ должна отправляться логическая работа мышленія, и нашли его въ той *непосредственной очевидности*, съ которой нѣкоторыя представленія, въ противоположность другимъ, навязываются душѣ и съ естественною необходимостью вынуждаютъ ея согласіе (συγκατάθεσις). Такое представленіе они называли φαντασία καταληπτική (постигнутое представленіе) [2]); они находили его частью въ ясныхъ и несомнѣнныхъ воспріятіяхъ, частью же опять въ κοιναὶ ἔννοιαι (общія понятія).

R. Hirzel, De logica stoicorum (Berlin, 1879).—*V. Brochard*, Sur la logique des. St. (Arch. f. Gesch. d. Ph. V, 449 и сл.).

Подъ общимъ именемъ логики, употребленнымъ ими впервые, какъ тер-

[1]) Срав. *Zeller*, IV³, 77 и сл.

[2]) Относительно трудности толкованія этого выраженія — постиженіе дѣйствительности духомъ или постигаемость духа дѣйствительнымъ—см. главнымъ образомъ *Bonnhöfer*, Epiktet und die Stoa, стр. 288 и сл.

минъ, стоики понимали также грамматическія и историческія изслѣдованія. Въ *грамматикѣ* они, особенно же Хризиппъ, своими фактическими и терминологическими положеніями имѣли опредѣляющее вліяніе далеко за предѣлами древности. Срав. *Lersch*, Die Sprachphilosophie der Alten (Bonn 1841).— *Schömann*, Die Lehre von den Redeteilen nach den Alten dargestellt und beurteilt (Berlin 1862). — *Steinthal*, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern (Berlin 1863).

О формальной логикѣ (діалектикѣ) стоиковъ, ср. *C. Prantl*, Gesch. d. Log. I, 401 и сл. Отдѣляя изслѣдованіе о критеріи истины отъ изслѣдованія о правильномъ умозаключеніи, они преобразовывали аристотелевскую логику въ чисто формальную науку, но тѣмъ самымъ впали въ неизбѣжное, при такой узкой точкѣ зрѣнія, измельчаніе, въ разработку разныхъ, лишенныхъ всякаго содержанія, тонкостей.—Аристотелевская Аналитика является всегда тѣми рамками, въ которыя они съ ненужными терминологическими измѣненіями включали свою искусственную систему. Въ принципіальномъ отношеніи они не внесли туда ничего важнаго. Также и въ упрощеніи ученія о категоріяхъ [они признавали только слѣдующія четыре категоріи: ὑποκείμενον (субстратъ), ποιόν (качества), πῶς ἔχον (качество принадлежности), πρός τι πῶς ἔχον (кач. принадлежности, зависящей отъ отношенія къ другому)] они имѣютъ уже предшественника въ лицѣ самого Аристотеля (ср. стр. 218). Срав. *A. Trendelenburg*, Geschich. der Kategorienlehre (Berlin 1846) стр. 217 и сл.

Различеніе общихъ представленій, непроизвольно возникающихъ подъ вліяніемъ механизма представливанія, отъ образованныхъ научнымъ сознаніемъ понятій цѣнно и въ психологическомъ, и въ логическомъ отношеніяхъ. (Срав. *Lotze*, Logik. [1874] § 14); но примѣненіе стоиками этого различенія къ теоріи познанія очень неудачно, къ тому же, съ другой стороны, они согласно своему этическому принципу, все-таки приписывали полную достовѣрность только наукѣ, какъ системѣ сознательно образованныхъ понятій (Diog. Laert. VII, 47; Stob. Ecl. II, 128).

См. *W. Luthe*, Die Erkenntnislehre der Stoiker (Leipzig 1890).

§ 47. Съ философской стороны еще менѣе оригинальнымъ, но болѣе цѣльнымъ и замкнутымъ является *эпикуреизмъ;* въ немъ киренское міровоззрѣніе продолжалось и развивалось такимъ же образомъ, какъ циническое—въ стоицизмѣ. Но въ противоположность разнообразію и эклектической расплывчатости, пріобрѣтенныхъ стоицизмомъ въ теченіе столѣтій вслѣдствіе массы разрабатывавшихъ его представителей, эпикурейская система является уже въ лицѣ своего основателя законченной житейской мудростью, врядъ-ли измѣненной даже въ частностяхъ многочисленными послѣдователями, которыхъ она нашла себѣ впродолженіи всей древности.

Поэтому, наряду съ самимъ *Эпикуромъ*, основавшимъ въ 306 г. школу въ своемъ «саду», въ Аѳинахъ, нельзя назвать другихъ самостоятельныхъ философовъ этой школы. Какъ ли-

тературные представители ея могутъ, пожалуй, быть упомянуты: Метродоръ изъ Лампсака, другъ основателя, Колотъ изъ того же города, Зенонъ изъ Сидона (ок. 100 л. до Р. Х.), Федръ, котораго Цицеронъ слушалъ въ Римѣ ок. 90 г. до Р. Х., Филодемъ изъ Гадары и въ особенности римскій поэтъ *Титъ Лукрецій Каръ*.

Сравн. *P. Gassendi*, De vita, moribus et doctrina Epicuri (Leyden 1647).—*G. Prezza*, Epicuro e l'Epicureismo (Florenz 1877).—*M. Guyau*, La morale d'Epicure (Paris 1878).—*I. v. Gizycki*, Über das Leben und Moralphilosophie des E. (Halle 1879).—*W. Wallace*, Epicureanism (London 1880).—*R. Schwen*, Über griech. und römische Epicureismus (Tarnowitz 1881).

Какъ оригинальные источники подлежатъ разсмотрѣнію наряду съ тѣмъ, что осталось отъ Эпикура, — дидактическая поэма *Лукреція*—De rerum natura (издан. *Lachmann*'a, Berlin 1850 и *Jac. Bernays*, Leipz. 1852) и найденныя въ Геркуланѣ,—а именно принадлежащія Филодему,—сочиненія: Herculanensium voluminum quae supersunt (первая серія—Neapel 1793—1855, вторая съ 1861). Срав. *D. Comparetti*, La villa dei Pisoni (Neapel 1879).—*Th. Gomperz*, Herculanensische Studien (Leipz. 1865, Wiener Sitzungsber. 1876, 1879). Изъ второстепенныхъ источниковъ древности слѣдуетъ указать на *Цицерона* (особенно De finibus и De natura deorum) Сенеку и Діог. Лаертс. В. 10.

Эпикуръ, сынъ аѳинянина изъ демоса Гаргетты,—кажется, школьнаго учителя,—родился въ Самосѣ въ 341 г. и выросъ въ скромной обстановкѣ. Онъ читалъ, правда, нѣкоторыхъ философовъ — особенно Демокрита, и, можетъ быть, даже слушалъ нѣкоторыхъ подвизавшихся въ Аѳинахъ старшихъ современниковъ; но во всякомъ случаѣ не получилъ основательнаго научнаго образованія, когда, попытавъ свои силы, какъ учитель въ другихъ мѣстахъ — напримѣръ, въ Мителенѣ и Лампсакѣ, — онъ основалъ въ Аѳинахъ свою школу, которая позднѣе стала называться (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων — получившіе названіе отъ садовъ, horti) по тому саду, гдѣ онъ преподавалъ. Его ученіе было въ духѣ времени, легко понятно, симпатично толпѣ и соотвѣтствовало ея образу мыслей; этимъ объясняется, что онъ, дѣйствуя наряду съ болѣе серьезными научными школами, все-таки встрѣчалъ большое сочувствіе и даже сдѣлался, благодаря своей личной обходительности, не ставившей, какъ другіе, такихъ высокихъ и строгихъ требованій ни мышленію, ни образу жизни своихъ слушателей, высокочтимымъ главой школы. Какъ таковой, онъ дѣйствовалъ до своей смерти въ 270 г. Онъ очень много писалъ [1]), но сохранилось лишь немногое: изъ 37 книгъ περὶ φύσεως сохранились только двѣ, найденныя въ геркуланской библіотекѣ (изд. Orelli, Leipzig 1818), далѣе — три дидактическихъ письма и Κύριαι δόξαι (главнѣйшія положенія), но наряду съ этимъ большое число болѣе или менѣе длинныхъ отрывковъ. Превосходное, все обнимающее (за исключеніемъ тѣхъ двухъ книгъ περὶ φύσεως) и систематизированное собраніе ихъ издалъ въ недавнее время *H. Usener*, Epicurea (Leipz. 1887).

---

[1]) Срав. Diog. Laert. X 26 и сл.

Близкій другъ и знаменитый сотрудникъ Эпикура — Метродоръ (ср *A. Duening*, De M. Epicurei vita et scriptis, cum fragm., Leipz. 1870, *Alfr. Körte*, Metrod. fragm., Leipzig 1890) умеръ раньше него, и руководство школой перешло къ Гермарху. Начиная съ этого времени, упоминаются во множествѣ и послѣдователи, и главы школы (срав. *Zeller* IV³ 368—378); рѣдко, однако, такъ, чтобъ они выступали опредѣленными съ философской стороны личностями. Колота мы знаемъ по сочиненію, которое, замѣчательнымъ образомъ, составлено Плутархомъ противъ него, какъ главы школы; Зенона и Федра— по свидѣтельству Цицерона, такимъ же путемъ и Филодема, сочиненія котораго были частью найдены въ Геркуланѣ. Срав. литературу у *Überweg-Heinze* I⁷, 264, особенно *H. v. Arnim*, Philodemea (Halle 1888).

Собственно у римлянъ, въ среду которыхъ Амафиній (во второй половинѣ 2-го столѣтія до Р. Х.) первый успѣшно ввелъ эпикуреизмъ, послѣдній пріобрѣлъ много приверженцевъ, и въ особенности нашелъ онъ свое поэтическое изображеніе у *Лукреція* (98—54). Срав. *H. Lotze*, Quaestiones Lucretianae (Philol. 1852) — C *Martha*, Le poème de Lucrèce (Paris 1873)—*J. Woltjer*. L. philosophia cum fontibus comparata (Gröningen 1877).

О развитіи школы срав. R. *Hirzel*, Untersuch. zu Cicero's philosophischen Schriften I, 98 и сл.

Этика Эпикура воспроизводитъ гедоническую систему (§ 30) въ настолько болѣе зрѣлой формѣ, поскольку та еще юношеская непосредственность чувственнаго удовольствія, провозглашенная Аристиппомъ, уступила здѣсь мѣсто разсудочному взвѣшиванію, которое уже встрѣчалось у позднѣйшихъ киренцевъ. Ограниченіе философіи *изысканіемъ средствъ для достиженія личнаго блаженства* было всего рѣшительнѣе высказано Эпикуромъ и проведено имъ съ безпощаднымъ устраненіемъ всякаго инаго интереса, въ особенности научнаго. Наука и добродѣтель не представляютъ для него ничего такого, что̀ цѣнилось бы ради самого себя; они имѣютъ цѣнность лишь какъ необходимыя средства для достиженія *удовольствія*—естественной и само по себѣ понятной цѣли всякаго хотѣнія.

Удовольствіе же есть не только положительное удовольствіе (которое надо называть удовольствіемъ въ узкомъ смыслѣ), происходящее отъ движенія, удовлетворяющаго потребности (ἡδονὴ ἐν κινήσει — удовольствіе, основанное на движеніи), но сюда же относится и гораздо болѣе цѣнное удовольствіе—*отсутствіе страданія*, связанное съ состояніемъ полнаго покоя, которое слѣдуетъ за удовлетвореніемъ всѣхъ потребностей (ἡδονὴ καταστηματική—удовольствіе установившееся) [1]. Такимъ образомъ,

[1]) Olymp. in Plat. Phileb. 274 (U. fr. 416).

удовлетвореніе потребностей доставляетъ, пожалуй, нѣкоторое удовольствіе, но совершенное блаженство (μακαρίως ζῆν — блаженная жизнь) слѣдуетъ искать только въ *отсутствіи потребностей*. Оно есть здоровье тѣла и спокойствіе души (ἀταραξία — невозмутимость): δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία [1]).

Недостаточность научной подготовки Эпикура проявляется въ его неувѣренномъ способѣ выраженій и въ недостаточной силѣ его аргументаціи; но она обнаруживается также и въ его пренебреженіи ко всякимъ чисто теоретическимъ занятіямъ. Онъ не понимаетъ научныхъ изслѣдованій, не приносящихъ прямой пользы: математика, исторія, спеціальное изслѣдованіе природы—ему чужды. Ученіе объ удовольствіи, называемое имъ этикой, составляетъ собственно всю его философію: лишь въ видѣ дополненій является физика, которой надлежитъ выполнить опредѣленную этическую задачу; и только, поскольку она это дѣлаетъ, ее и разрабатываютъ, а съ другой стороны — въ качествѣ подготовительной и вспомогательной по отношенію къ ней дисциплины прибавляется еще кое-что изъ логики.

Много неясностей породило то обстоятельство, что Эпикуръ то подразумѣваетъ подъ ἡδονή (удовольствіе) положительное удовольствіе, происходящее отъ удовлетворенія потребностей, то употребляетъ это слово въ болѣе общемъ смыслѣ, подразумѣвая подъ нимъ и болѣе цѣнную атараксію. Введеніе этого послѣдняго понятія принадлежитъ, вѣроятно, еще Демокриту (сравни стр. 144): опредѣленіе πάθη, какъ «бурь» и успокоенія, какъ γαληνισμός (Diog. Laert X 83) прямо напоминаетъ способъ выраженія великаго Абдерита. Со стоической апатіей эта эпикурейская атараксія имѣетъ только отдаленное и то лишь внѣшнее сходство: первая есть этическая добродѣтель равнодушія къ аффектамъ, вторая же есть благо безстрастія, вытекающее изъ полнаго удовлетворенія всѣхъ желаній. Именно поэтому ее можно достигнуть только посредствомъ ограниченія желаній — это понялъ Эпикуръ такъ же, какъ и циники.

Въ виду этого Эпикуръ различалъ формально три рода потребностей: естественныя и необходимыя, естественныя, безъ которыхъ въ случаѣ необходимости можно обойтись, наконецъ воображаемыя, которыя ни необходимы, ни естественны. Безъ удовлетворенія первыхъ — нельзя жить, безъ удовлетворенія вторыхъ нельзя быть счастливымъ, третьи должны быть отвергнуты. Этимъ принята выставляемая циниками противоположность между естественнымъ и условнымъ, но рѣзкость ея смягчена въ томъ смыслѣ, что во второй категоріи нашло себѣ мѣсто многое такое, что отвергалось циниками, такъ какъ они признавали только первый родъ потребностей.

Что служитъ удовольствіемъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, это рѣшается исключительно чувствомъ (πάθος). Однако, наряду съ нимъ требуется—въ виду всего хода жизни—*оцѣнка* (συμμέτρησις—соразмѣрность) различныхъ удовольствій, причемъ должны быть приняты въ соображеніе и послѣдствія ихъ [2]);

---

[1]) Clem. Strom. VI 2 (U. fr. 519). | [2]) Eus. praep. ev. 14, 21 (U. fr. 442).

а подобная оцѣнка возможна только при *разумномъ усмотрѣніи* (φρόνησις — разсудительность); это и составляетъ основную добродѣтель мудреца, которая, смотря по различнымъ задачамъ этой оцѣнки, развивается въ различныя единичныя добродѣтели. Благодаря ей, мудрецъ въ состояніи допускать различныя влеченія только по мѣрѣ ихъ цѣнности для цѣли общаго удовлетворенія, отводить должное мѣсто ожиданіямъ и опасеніямъ, освобождаться отъ воображаемыхъ представленій, чувствъ и желаній и находить въ правильно уравновѣшенномъ наслажденіи жизнью ту бодрость души, которая присуща ему одному.

Поэтому въ частностяхъ эпикурейскій идеалъ мудреца изображается почти сплошь тѣми же чертами, какъ и стоическій: и здѣсь мудрецъ свободенъ, какъ боги; возвышаясь своею обдумывающей осмотрительностью надъ вліяніями окружающей жизни и внѣшней участью, онъ находитъ счастіе только въ самомъ себѣ и въ своей добродѣтели, однажды пріобрѣтенной и не могущей быть снова утраченной. Только эпикурейское изображеніе мудреца нарисовано болѣе свѣтлыми красками, привѣтливѣе и радостнѣе, чѣмъ стоическое. Но если оно и избѣгаетъ стоической суровости, то, съ другой стороны, оно безсодержательнѣе: ему недостаетъ стоическаго чувства долга, подчиненія индивидуума общему закону и сознанія отвѣтственности. Правда, и Эпикуръ цѣнитъ духовныя наслажденія выше чувственныхъ, такъ какъ они болѣе способны вести къ идеалу душевнаго спокойствія; правда, онъ рекомендуетъ чистые и благородные нравы, утонченность въ обращеніи, благожеланіе и деликатность по отношенію ко всякому; все то, чѣмъ онъ самъ отличался въ высокой степени; но все же онъ совѣтуетъ это только потому, что для образованнаго грека всякая рѣзкость въ образѣ жизни должна была казаться нарушеніемъ эстетическаго наслажденія бытіемъ, ставшаго для него естественною потребностью. *Эстетическое наслажденіе самимъ собою,* вотъ въ чемъ состоитъ житейская мудрость эпикурейца: эгоизмъ сталъ чище, утонченнѣе, но тѣмъ не менѣе остался тѣмъ же эгоизмомъ.

Понятіе φρόνησις (разсудительность) построено у Эпикура почти такъ же, какъ было у Аристиппа, съ тою лишь разницей, что моментъ оцѣнки послѣдствій отдѣльныхъ наслажденій выдвинутъ больше, чѣмъ это было при случаѣ

сдѣлано уже Аристиппомъ. Лишь на этомъ, а не на первоначальномъ различіи ихъ цѣнности, основываетъ Эпикуръ и свое предпочтеніе духовнаго удовольствія передъ тѣлеснымъ; впрочемъ, при этомъ онъ придерживался, согласно своей сенсуалистической психологіи, того воззрѣнія, что первое всегда сводится въ концѣ концовъ на тѣлесное (σαρξ)[1].

Основной характеръ *этическаго атомизма* высказывается у Эпикура всего яснѣе въ его обсужденіи общественныхъ отношеній. Онъ не признаетъ естественной общности людей; но разсматриваетъ всѣ отношенія индивидуумовъ между собой, какъ такія, которыя зависятъ отъ произвола единичныхъ лицъ и отъ ихъ разумнаго обсужденія полезныхъ послѣдствій: онъ смотритъ на эти отношенія не какъ на высшія силы, но лишь какъ на самостоятельно выбранныя средства для личнаго блаженства. Въ этомъ смыслѣ онъ отсовѣтываетъ мудрецу даже вступленіе въ брачный союзъ, угрожающій ему заботами и отвѣтственностью. Подобнымъ же образомъ онъ совѣтуетъ уклоняться и отъ общественной жизни. Въ *государствѣ* онъ видитъ союзъ, происшедшій изъ потребности взаимной защиты, къ которому пришли отдѣльные индивидуумы, путемъ соображенія[2], и учрежденія котораго во всемъ объемѣ опредѣляются точкой зрѣнія общей пользы; эта цѣль права обусловливаетъ собой всюду съ одинаковой необходимостью нѣкоторыя самыя общія понятія; но подъ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ они развиваются въ многообразіе отдѣльныхъ правовыхъ воззрѣній.

Достойнымъ мудреца видомъ человѣческаго общенія является одна *дружба*. Также и она, конечно, покоится, по мнѣнію Эпикура, на разсчетѣ обоюдной пользы; но среди мудрыхъ и добродѣтельныхъ людей она возвышается до безкорыстнаго общежитія, въ которомъ эвдемонія человѣка достигаетъ своей высшей степени.

Очень характерно въ эпикурейскомъ міровоззрѣніи, что его соціальнымъ идеаломъ является чисто личное отношеніе—дружба, особенно культивировавшаяся въ школѣ и легко принявшая— въ связи съ остальными взглядами на мудреца—слащавый характеръ взаимнаго поклоненія. Обратной стороной медали является λάθε βιώσας (проживи незамѣтно), въ силу котораго равнодушіе къ политическимъ интересамъ и отвѣтственности, себялюбивое обособленіе индивида и упадокъ общенія въ государствѣ возводятся въ принципъ. Это эгои-

[1]) Cp. Athen. XII 546 (U. fr. 409).

[2]) Diog. Laert. X 150 (изъ Κύριαι δόξαι): τὸ τῆς φύσεως δικαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

стическое удаленіе въ частную жизнь сдѣлало эпикуреизмъ *реальной философіей всемірной римской монархіи*: ибо самой твердой основой деспотизма была та страсть къ наслажденію, въ силу которой среди общей путаницы каждый старался спасти возможно больше личнаго довольства въ тишинѣ своей частной жизни.

Также и утилитарное ученіе Эпикура о государствѣ имѣетъ свои зародыши въ софистикѣ; но, повидимому, онъ первый принципіально провелъ его и при этомъ уже разбилъ основныя черты той теоріи договора (συνθήκη), при помощи которой въ эпоху просвѣщенія 17 и 18 вв. также старались объяснить государство, какъ продуктъ разумнаго размышленія эгоистичныхъ и самихъ по себѣ чуждыхъ государственности индивидуумовъ; поэтому для Эпикура только тамъ и можетъ быть рѣчь о справедливости и несправедливости, гдѣ между индивидуумами состоялось такое соглашеніе относительно общей пользы [1]). Лукрецій характерно изобразилъ этотъ воображаемый переходъ человѣчества изъ состоянія «дикости» къ государственному союзу: V 922 и сл.

Если разумное усмотрѣніе должно даровать мудрецу душевный покой, то оно даруетъ его прежде всего тѣмъ, что освобождаетъ его посредствомъ правильнаго познанія отъ всякаго суевѣрія, отъ всѣхъ ошибочныхъ представленій о природѣ вещей и связанныхъ съ ними безумныхъ опасеній и надеждъ, могущихъ ложно направлять его волю; и въ этомъ отношеніи φρόνησις (разсудительность) имѣетъ не только практическое, но и теоретическое содержаніе. Для этой цѣли Эпикуръ считаетъ необходимымъ *физическое міровоззрѣніе*, которое исключало бы все миѳическое и чудесное, все трансцендентное и религіозное, все сверчувственное и телеологическое; такое міровоззрѣніе находитъ онъ у *Демокрита*.

Срав. *Alb. Lange*, Gesch. des Materialismus 2. Auflage (Iserlohn 1873) I 74 и сл., 97 и сл. Съ демокритовскимъ ученіемъ Эпикуръ, говорятъ, ознакомился чрезъ посредство Навзифана: во всякомъ случаѣ это—самое значительное научное воздѣйствіе, испытанное имъ. Но онъ очень далекъ отъ пониманія принципіальной связи мыслей демокритовской системы и отъ ея усвоенія: онъ выхватываетъ изъ міровоззрѣнія этого философа лишь то, что кажется ему пригоднымъ для его поверхностнаго просвѣтительства, и оставляетъ безъ вниманія все самое значительное въ философскомъ отношеніи. Отожествленіе его физическаго и метафизическаго ученія съ системой Демокрита, безъ сомнѣнія, всего болѣе способствовало отдаленію на долгое время справедливой оцѣнки научной величины послѣдняго.

Поэтому *возобновленіе атомизма* Эпикуромъ касается, главнымъ образомъ, ученія о томъ, что ничто не дѣйствительно, кромѣ пустоты и атомовъ, и что все бываніе состоитъ исклю-

---

[1]) Κύριαι δόξαι, 32. Diog. Laert. X 150.

чительно въ движеніи послѣднихъ въ пустомъ пространствѣ. Основную же демокритовскую мысль о чисто механической естественной необходимости всякаго движенія Эпикуръ отклоняетъ. Первичное безпорядочное движеніе атомовъ, которое допускалъ Демокритъ, въ безконечномъ, не имѣющемъ само по себѣ никакихъ направленій, пространствѣ онъ замѣняетъ первоначально равномѣрнымъ *паденіемъ* ихъ по направленію *сверху внизъ*,—«ливнемъ атомовъ [1]); это движеніе атомовъ кажется ему въ силу показанія чувствъ чѣмъ-то абсолютно даннымъ [2]). Но такъ какъ въ силу этого нельзя было бы объяснить встрѣчи атомовъ, то Эпикуръ допускаетъ, что отдѣльные атомы произвольно немного уклонились отъ этой отвѣсной линіи паденія. Чрезъ это происходятъ ихъ столкновенія и вихревыя движенія, изъ которыхъ возникаютъ сочетанія атомовъ и, наконецъ, міры: такимъ образомъ, міровоззрѣніе Эпикура снова сливается съ демокритовскимъ, чтобы далѣе слѣдовать за нимъ безъ всякой самостоятельности. Но ему и важны только эти самыя общія основныя черты антителеологизма и антиспиритуализма: относительно всѣхъ частныхъ вопросовъ естествознанія онъ прямо объявляетъ, что совершенно безразлично, въ какомъ смыслѣ они будутъ рѣшены [3]).

Послѣ изслѣдованій *Brieger*'а и *Liepmann*'а (см. стр. 137) можетъ быть принято за достовѣрное, что грубо чувственное представленіе объ абсолютномъ паденіи атомовъ не демокритовскаго происхожденія, а является новымъ ученіемъ Эпикура. На это указывалъ уже *Lewes*, Hist. of Phil. I 101.—*Guyau*, Morale d'Epicure, стр. 74. Положительно засвидѣтельствовано это измѣненіе у Plut. plac. I 3, 26 (Dox. 285). Какъ искаженіе демокритовскаго ученія, оно превосходно изображено у *Цицерона*, De fin. I 6, 17 и сл. Срав. его же, De fato 20, 46 и сл. Если *Лукрецій* (II 225 и сл.) и вооружается противъ взгляда (считавшагося прежде демокритовскимъ), будто столкновенія атомовъ могутъ быть объяснены быстрѣйшимъ паденіемъ болѣе тяжелыхъ, то это, вѣроятно, относится къ гипотезамъ другихъ эпикурейцевъ, желавшихъ, можетъ быть—на почвѣ основнаго взгляда учителя—дѣйствовать въ духѣ детерминизма, къ чему, кажется, въ школѣ вообще существовала склонность; во всякомъ случаѣ это не исключаетъ возможности, что Эпикуръ наряду съ признаніемъ безконечно малыхъ (ἐλάχιστον) уклоненій не прибѣгалъ отчасти и къ этому болѣе механическому способу объясненія: см. *Cicero*, De fato 10, 22.

Произвольное уклоненіе отъ отвѣснаго паденія, признаніемъ котораго Эпикуръ разрушаетъ всю систему Демокрита, есть, слѣдовательно, лишь разрѣ-

[1]) Lucret. de rer. nat. II 222.
[2]) Diog. Laert. X 60.
[3]) Diog. Laert. X 87 и сл.

неніе имъ же созданнаго затрудненія. То обстоятельство, что Эпикуръ создалъ себѣ его, объясняется исключительно тѣмъ, что онъ боязливо цѣплялся за истинность чувственнаго впечатлѣнія. Способъ, какимъ онъ разрѣшилъ его, вполнѣ соотвѣтствуетъ его основному этическому воззрѣнію о метафизической самостоятельности индивидуума: онъ проводитъ полную аналогію между этимъ уклоненіемъ атомовъ отъ линіи паденія и произвольными дѣйствіями людей, и въ обоихъ случаяхъ является онъ противникомъ главнаго ученія Демокрита объ εἱμαρμένη (рокѣ): Cic. De fato 10, 23.

Это антителеологическое воззрѣніе на природу, которое именно Лукрецій детально разработалъ и распространилъ—слѣдуя основной мысли (сравни стр. 67 прим. 1-ое) Эмпедокла—также и на кажущіяся цѣлесообразными органическія образованія, считается эпикурейцами освобожденіемъ отъ всякаго суевѣрія. Объ естественной религіи они такъ же мало говорятъ, какъ и о позитивной. Но за то Эпикуръ развилъ одну изъ демокритовскихъ мыслей (см. стр. 145), чтобы населить интермундіи—пустыя пространства между безчисленными мірами—блаженными богами, которые, не заботясь объ этихъ мірахъ и вѣчно наслаждаясь своимъ самодовлѣющимъ покоемъ, являются просвѣтленными воплощеніями идеала мудреца, въ совершенномъ видѣ никогда не существующаго на землѣ.

Съ матеріалистической метафизикой соединяется и у Эпикура грубо *сенсуалистическая теорія познанія* [1]). Душа, матеріальность и смертность которой онъ особенно выдвигаетъ на видъ, получаетъ все содержаніе своихъ представленій чрезъ чувственное воспріятіе; и поэтому это послѣднее со своей непосредственной очевидностью (ἐνάργεια) есть единственный критерій истины. Если, благодаря накопленію одинаковыхъ воспріятій, возникаютъ понятія (προλήψεις), и если изъ нихъ при размышленіи о причинахъ явленій слагаются мнѣнія (δόξαι), и предположенія (ὑπολήψεις), то единственный критерій ихъ истинности основывается, опять-таки, на подтвержденіи чрезъ воспріятіе.

Этими скудными опредѣленіями ограничивается логика или, какъ онъ называлъ ее, *каноника* Эпикура. Срав. *Th. Tohte*, Epikur's Kriterien der Wahrheit (Clausthal 1874). Теоріей образованія понятій и умозаключенія онъ намѣренно не занимался; въ его школѣ *Филодемъ* не безъ успѣха трудился надъ научнымъ образованіемъ гипотезъ и надъ индуктивнымъ методомъ. Срав. *Fr. Bahnsch*, Des Epicureers Ph. Schrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων (Lyck 1879).—*R. Philippson*, De Ph. libro π. σ. κ. σ. et Epicureorum doctrina logica (Berlin 1881).—Срав. *P. Natorp*, Forschungen 209 и сл. На почвѣ этихъ методологическихъ интересовъ, направленныхъ на теорію эмпирическаго познанія, соприкасались позднѣйшіе эпикурейцы съ позднѣйшимъ скепсисомъ: ср. § 48. Но, повидимому, въ противоположность ясно выраженному позитивизму послѣдняго, эпикурейцы твердо держались того положенія, что научное образованіе понятій имѣетъ цѣлью обоснованіе посредствомъ сличенія фактовъ, съ

[1]) И соединяется при помощи далеко неорганической связи, какъ показываетъ сравненіе съ Демокритомъ.

одной стороны, предположеній о недоступныхъ воспріятію причинахъ явленій (ἄδηλον), а съ другой—ожиданій о будущемъ.

2. Скептицизмъ и синкретизмъ.

Споръ о философской истинѣ, который съ величайшимъ оживленіемъ велся между четырьмя большими школами, и при томъ не только въ Аѳинахъ, но и въ остальныхъ центрахъ умственной жизни, особенно же въ Александріи и въ Римѣ, долженъ былъ бы вызвать въ непредубѣжденныхъ умахъ скептическій вопросъ о возможности и предѣлахъ человѣческаго познанія, если бы даже этотъ вопросъ не былъ уже поднятъ въ болѣе ранній періодъ развитія греческой философіи и не оставался бы на очереди еще со временъ софистовъ. Тѣмъ понятнѣе дѣлается, что скептическій образъ мыслей во время этой борьбы школъ и въ противовѣсъ ей все болѣе и болѣе сплачивался въ систему; но въ то же время и онъ подчинился общему духу времени, и былъ приведенъ въ самую тѣсную связь съ вопросомъ о разумномъ устройствѣ жизни.

K. F. Städlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus (Leipz. 1794—95).—*N. Maccoll*, The greek sceptics from Pyrrho to Sextus (Lond. and Cambridge 1869).—*V. Brochard*, Les sceptiques Grecs (Paris 1887).

§ 48. Первый, приведшій въ систему скептицизмъ и придавшій ему этическую окраску, былъ *Пирронъ* изъ Элиды, дѣятельность котораго относится ко времени возникновенія стоической и эпикурейской школъ; но дѣятельность эта ограничивалась, повидимому, главнымъ образомъ, личнымъ преподаваніемъ, тогда какъ литературнымъ представителемъ его направленія былъ его ученикъ *Тимонъ* изъ Фліунта. Но уже самое содержаніе этого ученія обусловливало собой то, что оно не привело къ тѣсному школьному кружку; и потому уже со слѣдующимъ поколѣніемъ оно исчезаетъ съ литературнаго горизонта.

Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme (Paris 1877).—*R. Hirzel*, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften III 1 и сл.—*P. Natorp*, Forschungen 127 и сл.

О жизни *Пиррона* извѣстно мало; она относится, приблизительно, ко времени отъ 365 до 275 г. Не лишено вѣроятія, что онъ ознакомился на родинѣ съ элидо-эретрійской, а также и мегарской софистикой (ср. § 28); случилось-ли это при посредствѣ Бризона, бывшаго будто бы сыномъ Стильпона, остается подъ большимъ сомнѣніемъ. Достовѣрной датой является то обстоятельство,

что онъ вмѣстѣ съ Анаксархомъ (см. стр 146), послѣдователемъ Демокрита, участвовалъ въ походѣ Александра въ Азію. Впослѣдствіи онъ жилъ и преподавалъ въ своемъ родномъ городѣ; объ его сочиненіяхъ ничего неизвѣстно.

Если идетъ рѣчь о *скептической «школѣ»*, то по самой сущности дѣла это не есть организованное товарищество для научной работы, подобно четыремъ другимъ школамъ; хотя греческіе историки и здѣсь устанавливаютъ діадохіи, но и для этого, и для послѣдующаго времени слѣдуетъ допустить, что подъ ними подразумѣвались только наиболѣе значительные представители скептическаго образа мыслей (ἀγωγή). Къ нимъ принадлежитъ прежде всего (остальныя имена ближайшаго послѣ Пиррона времени, о которыхъ см. *Zeller* IV[3] 483, не имѣютъ значенія) *Тимонъ*, жившій, приблизительно, между 320—230 гг. и поселившійся подъ конецъ въ Аѳинахъ; изъ обширной литературной дѣятельности его сохранились, главнымъ образомъ, отрывки его σίλλοι (насмѣшливыя стихотворенія), въ которыхъ онъ осмѣивалъ философовъ. Срав. *C. Wachsmuth*, De Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis, съ отрывками (Leipzig 1859).

Непосредственное происхожденіе пирронизма изъ софистики сказывается частью въ томъ, что онъ опирается на протагоровскій релятивизмъ, частью же въ воспроизведеніи имъ скептическихъ аргументовъ циническаго и мегарскаго ученій. Въ виду относительности всѣхъ воспріятій и всѣхъ воззрѣній Пирронъ утверждалъ, что если чувства и разумъ, взятые порознь, вводятъ въ заблужденіе, то тѣмъ менѣе можно ожидать истины отъ совокупнаго дѣйствія этихъ двухъ обманщиковъ. Воспріятіе представляетъ намъ вещи не такими, какія онѣ на самомѣ дѣлѣ, а такими, какими онѣ являются вслѣдствіе случайныхъ отношеній; всѣ же воззрѣнія, не исключая и этическихъ, условны (νόμῳ); они не вытекаютъ изъ естественной необходимости. Поэтому наряду съ каждымъ утвержденіемъ можно защищать и противоположное ему: изъ противорѣчащихъ предложеній одно стòитъ οὐ μᾶλλον (не болѣе) чѣмъ другое; поэтому не слѣдуетъ ни о чемъ увѣренно высказываться и надо воздерживаться отъ сужденій (ἐπέχειν). Такъ какъ мы ничего не знаемъ о вещахъ, то онѣ для насъ безразличны (ἀδιάφορα): кто постоянно воздерживается отъ сужденій, тотъ не подверженъ душевнымъ волненіямъ, возникающимъ изъ ошибочныхъ представленій. Нравственная цѣнность ἐποχή (воздержанія отъ сужденій) заключается въ томъ, что только оно одно ведетъ за собой *атараксію*, которая и для скептиковъ является нравственнымъ идеаломъ.

Одинаковое значеніе, придаваемое атараксіи и Эпикуромъ, и Пиррономъ, въ связи съ рѣшительнымъ отвращеніемъ къ научнымъ изслѣдованіямъ наводитъ на мысль, что оба ученія имѣютъ общій источникъ въ представле-

ніяхъ младшихъ послѣдователей Демокрита, какого-нибудь Анаксарха и Навзифана; но все же относительно этого ничего нельзя утверждать навѣрняка. Очевидно, что демокритовское міровоззрѣніе должно было скорѣе чѣмъ телеологическія системы содѣйствовать развитію квіэтической морали; но и гедоническое направленіе, и одностороннее развитіе протагоровскаго релятивизма, который у Демокрита составлялъ лишь второстепенный моментъ его ученія, можно отмѣтить только, какъ отпаденіе отъ Демокрита и возвращеніе къ софистикѣ.

Даже если такъ-называемыя 10 тропъ, въ которыхъ позднѣйшій скепсисъ формулировалъ относительность воспріятія (ср. ниже), въ дошедшей до насъ формѣ и не принадлежатъ Пиррону, то во всякомъ случаѣ ихъ протагоровская основная мысль была ему хорошо знакома. Что онъ старался сколько-нибудь систематизировать скептическое ученіе, вытекаетъ уже изъ того подраздѣленія, о которомъ училъ Тимонъ: должно изслѣдовать свойства вещей, наше правильное къ нимъ отношеніе и ту выгоду, которую мы можемъ ожидать отъ него. Что послѣднее и есть истинная цѣль всего разсужденія, очевидно само по себѣ. Атараксія — это скептическая эвдемонія. При этомъ ἐποχή (воздержаніе отъ сужденій) не только въ теоретическомъ, но и въ практическомъ отношеніи понимается какъ воздержаніе не только отъ сужденія, но и отъ всякой оцѣнки, и тѣмъ самымъ—отъ желанія и чувствованія. Это напоминаетъ стоическую апатію, состоявшую также въ воздержаніи отъ согласія: въ обоихъ случаяхъ идеалъ мудреца одинаково чуждъ міру и одинаково отрицательно относится къ нему.—Ἐποχή (называемая также ἀκαταληψία, непостиженіе) считалось отличительнымъ центральнымъ понятіемъ системы: ея послѣдователи прямо назывались ἐφεκτικοί (воздерживающіеся).

Въ этой скептической теоріи цѣнно то, что она выставляетъ на видъ волевой моментъ въ сужденіи: отказъ въ συγκατάθεσις (согласіи) только потому возможенъ, что утвержденіе и отрицаніе представляютъ, какъ въ теоретическомъ сужденіи, такъ и при одобреніи или неодобреніи естественныхъ желаній и побужденій, волевой актъ, а потому это ἐφ' ἡμῖν. Это ученіе является общимъ и для скептиковъ, и для стоиковъ (ср. выше, стр. 261); но въ какой степени одни зависятъ отъ другихъ—это остается нерѣшеннымъ.

Научно и практически болѣе примѣнимую форму принялъ скепсисъ вслѣдствіе того, что временно достигъ господства въ одной изъ большихъ школъ. Онъ былъ внесенъ въ платоновское товарищество *Аркезилаемъ*, слѣдовавшимъ за Кратетомъ (ср. § 38), въ качествѣ главы школы, и умершимъ въ 241 г. Здѣсь скепсисъ удержался въ теченіе приблизительно полутора столѣтій—время, которое принято называть періодомъ *Средней Академіи*. Самымъ выдающимся представителемъ школы за это время былъ *Карнеадъ* изъ Кирены, умершій въ 129 г. послѣ многолѣтняго завѣдыванія школой.

Изъ всей Средней Академіи только эти двѣ личности выступаютъ болѣе отчетливо. Но, кажется, ни одинъ изъ нихъ не оставилъ сочиненій: ученіе

Аркезилая записалъ его ученикъ и преемникъ Лакидъ; то-же самое сдѣлалъ для Карнеада—Клитомахъ (ум. ок. 110). Мы имѣемъ о нихъ лишь косвенныя свѣдѣнія, главнымъ образомъ, благодаря Цицерону, Сексту Эмпирику и Діогену.

Аркезилай (также Аркезилъ) изъ Питаны въ Эоліи родился ок. 315 г., слушалъ Теофраста, потомъ академиковъ; но былъ также и подъ вліяніемъ мегарцевъ, вѣроятно и Пиррона; онъ прославился какъ остроумный и находчивый ораторъ. Срав. *A. Geffers*, De A. (Götting. 1841); *онъ-же*, De A. successoribus (Götting. 1845).

Научнымъ значеніемъ и положеніемъ въ общественномъ мнѣніи его превосходилъ *Карнеадъ*, великій противникъ Стои, произведенія которой онъ тщательно изучилъ и опровергалъ въ своихъ блестящихъ рѣчахъ. Онъ появляется въ Римѣ въ посольствѣ философовъ 155 г. и даетъ тамъ въ своихъ двухъ рѣчахъ за и противъ справедливости примѣръ in utramque partem disputare, произведшій глубокое впечатлѣніе. Сравни *Roulez*, De C. (Gent 1824).

Имена остальныхъ см. у *Zeller*'a IV³ 498, 523 и сл.

Отрицательную часть ученія Пиррона восприняли академическіе скептики, повидимому, безъ существенныхъ измѣненій. Но, примѣняя ее, главнымъ образомъ, къ полемикѣ противъ стоиковъ, они приспособили эти аргументы къ опроверженію ученія противниковъ о критеріи истины. Въ этомъ направленіи выступилъ именно Карнеадъ съ уничтожающей діалектикой, указывая на то, какъ мало способенъ субъективный моментъ συγκατάθεσις (согласія) дать намъ вѣрное отличіе истиннаго отъ ложнаго; вообще онъ подробно разбираетъ многочисленныя трудности ученія о καταληπτικὴ φαντασία (постигнутое представленіе). Но онъ направлялъ свои нападки также и противъ обезпеченія истины логическимъ ходомъ мыслей, показывая, какъ каждое доказательство, для дѣйствительности своихъ посылокъ, требуетъ новаго доказательства и такъ далѣе in infinitum, такъ какъ нѣтъ непосредственной достовѣрности.

Поразительно, какъ мало, повидимому, эти послѣдователи Платона обращали вниманія на раціонализмъ своей первоначальной школьной системы: они не противопоставляютъ его стоическому сенсуализму, они даже рѣшительно отказываются отъ него, признавая, въ силу своего радикальнаго скепсиса, невозможнымъ и разумное познаніе; но въ то же время они, повидимому, не опровергали его прямо, а скорѣе въ молчаливомъ соглашеніи признали его отжившимъ. Когда разсказываютъ про Аркезилая (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I 234), что будто бы онъ пользовался скепсисомъ только для полемики и для умственной гимнастики, а въ самомъ тѣсномъ кругу учениковъ продолжалъ держаться платонизма, то это справедливо, пожалуй, только въ томъ

отношенія, что Академія ухватилась сперва за скептическіе аргументы, какъ за желанное средство для борьбы противъ все болѣе угрожающей конкуренціи Стои, но, благодаря имъ, она сдѣлалась чуждой своему собственному положительному ученію. При этомъ не только не невозможно, но даже вполнѣ вѣроятно, что въ то время, когда среди главъ школы происходило это движеніе, въ самой школѣ продолжала, по прежнему, жить традиція платоновскаго ученія. Какъ силенъ былъ полемическій интересъ среди главъ школы видно на примѣрѣ Карнеада, который противъ стоицизма, наряду съ этими формальными возраженіями, направлялъ и многія другія, касавшіяся его содержанія, и иногда съ большимъ остроуміемъ опровергалъ теологію, телеологію, детерминизмъ и естественное право Стои.

И у Средней Академіи слѣдствіемъ этихъ воззрѣній явилось признаніе ἐποχή (воздержанія отъ сужденія). А между тѣмъ Аркезилай, а еще болѣе Карнеадъ понимаютъ, что оно практически невозможно. Чтобы дѣйствовать, человѣкъ долженъ соглашаться съ нѣкоторыми представленіями, и если онъ отказывается отъ истины, то онъ долженъ удовлетвориться вѣроятнымъ (εὔλογον — правдоподобное, ἀληθὲς φαινόμενον — кажущаяся истина). Ни этическіе принципы, ни познаніе отдѣльныхъ житейскихъ отношеній не могутъ быть доведены до несомнѣнной достовѣрности; но за то вѣдь и на волю дѣйствуютъ неясныя и не вполнѣ очевидныя представленія. Поэтому все сводится къ правильной оцѣнкѣ степени вѣроятности различныхъ представленій. Такихъ степеней очень много, главныхъ же три: низшая степень находится въ такомъ представленіи, которое вѣроятно само по себѣ и больше ничего (πιθανή); слѣдующая—въ такомъ, которое кромѣ того, не впадая въ противорѣчіе (πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος), вступаетъ въ связь со всѣмъ тѣмъ кругомъ представленій, къ какому оно и само принадлежитъ; наивысшая — въ каждомъ элементѣ такого круга представленій, если всѣ части его изслѣдованы со стороны этого взаимнаго согласованія (πιθανή καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη).

Содержаніе, найденное Карнеадомъ для этой практической вѣроятности, сполна покрывается ученіемъ Древней Академіи о благѣ, такъ что вся его система является попыткой путемъ скептицизма разрушить догматическія ученія и обосновать академическую мораль.

Должно обратить вниманіе на то, что (опять-таки въ зависимости отъ духа того времени) эта теорія вѣроятностей, принадлежащая Средней Академіи, возникла не изъ логическаго, а изъ этическаго интереса, и только къ этикѣ и примѣнялась; но это не мѣшаетъ признать, что Карнеадъ, которому мы,

главнымъ образомъ, обязаны выработкой этой теоріи, дѣйствовалъ несомнѣнно съ логической утонченностью, придерживаясь въ значительной степени аристотелевской Топики. Главный источникъ — Sext. Emp. adv. math. VII 166 и сл.

Впослѣдствіи скептицизмъ снова отпалъ отъ Академіи, въ которой стали преобладать догматико-эклектическія стремленія, и перешелъ въ среду *врачей эмпириковъ*. Главными представителями этого ученія являются *Энесидемъ*, *Агриппа* и *Секстъ Эмпирикъ*,

Объ обстоятельствахъ жизни этихъ мужей мы имѣемъ лишь крайне скудныя свѣдѣнія. Срав. *P. L. Haas*, De philosophorum scepticorum successionibus (Würzburg 1875).— *E. Pappenheim*, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1 37 и сл., который желалъ бы видѣть центръ позднѣйшаго скептицизма въ одномъ «намъ неизвѣстномъ городѣ востока». Энесидемъ происходилъ изъ г. Кносса, преподавалъ въ Александріи и написалъ Πυῤῥώνειοι λόγοι (ученіе Пиррона), посвященное имъ академику Л. Туберу и сохранившееся въ извлеченіи у Фотія. Если этотъ Туберъ былъ другомъ Цицерона, то дѣятельность Энесидема слѣдовало бы отнести не позже, какъ къ серединѣ I в. до Р. Х. и даже нѣсколько ранѣе; но это не совсѣмъ достовѣрно, и Целлеръ переноситъ его къ началу нашей эры (а Макколь даже къ 130 г. п. Р. Х.): но разсчетъ по діадохіямъ—при неопредѣленности состава школы скептиковъ—крайне сомнителенъ.—*E. Saisset*, Le scepticisme: Énésidème, Pascal, Kant (Par. 1867). — *P. Natorp*, Forschungen 63 и сл., 256 и сл.

Объ Агриппѣ мы знаемъ только вслѣдствіе упоминанія его ученія о пяти тропахъ; отъ многихъ другихъ скептиковъ сохранились одни лишь имена. Ср. *Zeller* V^3 2 и сл.

Также и о Секстѣ Эмпирикѣ, жившемъ ок. 200 г., не извѣстны достовѣрно ни его родина, ни мѣстопребываніе; напротивъ того, его сочиненія представляютъ самый полный сводъ скептическихъ ученій. Сохранились Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις (Пирроновы очерки) въ 3 книгахъ и два другихъ произведенія, которыя принято соединять подъ заглавіемъ Adversus Mathematicos; изъ нихъ одно (книга 1—6) трактуетъ о наукахъ общаго образованія: грамматикѣ, реторикѣ, геометріи, ариѳметикѣ, астрономіи и музыкѣ, другое же (7—11 кк.) критикуетъ съ скептической точки зрѣнія логическія, этическія и физическія теоріи философовъ. Срав. *E. Pappenheim*, De S. E. librorum numero et ordine (Berl. 1874): *его же*, Lebensverhältnisse des S. E. (Berl. 1875).—Онъ же перевелъ и комментировалъ очерки Пиррона (Leipz. 1877).— S. *Haas*, Leben des S. E. (Burghausen 1883); *его же*, Über die Schriften des S. E. (Freising 1883).

Этотъ *позднѣйшій скептицизмъ* идетъ во всемъ существенномъ по стопамъ древняго; также напрасно пытается онъ отрицать и свою зависимость отъ Средней Академіи. Возраженія Протагора противъ чувственнаго познанія раздѣляетъ онъ — въ лицѣ Энесидема, кажется, впервые—на десять такъ-назы-

ваемыхъ τρόποι (пріемовъ), въ которыхъ безъ должнаго порядка обсуждается релативизмъ частью воспринимающаго субъекта, частью воспринимаемаго объекта, частью, наконецъ, взаимнаго отношенія того или другаго. Большее значеніе имѣетъ установленіе Агриппой пяти тропъ: къ релативизму воспріятій (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι τρόπος—пріемъ, основанный на отношеніи) и къ противорѣчію мнѣній (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας—пріемъ, основанный на разногласіи) присовокупляетъ онъ затронутую уже Карнеадомъ мысль, что всякое доказательство или требуетъ безконечнаго ряда предпосылокъ (ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων—пріемъ, восходящій въ область безпредѣльнаго), или незаконнымъ образомъ предполагаетъ недоказанныя посылки (ὁ ὑποθετικός—указывающій на предположенія) и, наконецъ, высказываетъ соображеніе (ὁ διάλληλος), что научная работа основываетъ свои доказательства на предположеніяхъ, которыя, въ свою очередь, могутъ быть подкрѣплены тѣмъ самымъ, что еще надо доказать. Эти воззрѣнія Агриппы, перешедшія къ его преемникамъ, имѣли своимъ слѣдствіемъ сведеніе скептической теоріи къ двумъ тропамъ: познаніе возможно или благодаря непосредственной, или благодаря опосредствованной достовѣрности; но первой вовсе нѣтъ, такъ какъ при относительности всѣхъ представленій не существуетъ для нихъ критерія, вторая же была бы возможна лишь тогда, если бы могла найти свои посылки въ первой [1]).

Спорный вопросъ о томъ, дѣйствительно-ли Энесидемъ, какъ, повидимому, сообщаетъ и Секстъ, перекинулъ мостъ отъ общей всѣмъ скептикамъ софистической теоріи ἰσοσθένεια τῶν λόγων (равновѣсіе за и противъ, т.-е. что одинаково можетъ быть защищаемо и утвержденіе, и отрицаніе каждаго положенія) къ воспроизведенію метафизическаго понятія о реальности противоположностей, т.-е. къ гераклитовской системѣ, разрѣшенъ, какъ кажется, Целлеромъ (V³ 37 и сл.) въ томъ смыслѣ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ недоразумѣніемъ античныхъ повѣствователей. Ср. *E. Pappenheim*, Der angebliche Heraklitismus des A. (Berlin 1889).

Новыя тропы, остроумно введенныя Агриппой, направлены главнымъ образомъ противъ аристотелевской теоріи объ ἄμεσα (см. стр. 214) и приближаются къ той *Апоріи*, которую въ недавнее время выставилъ Милль противъ силлогистики, именно, что частное сужденіе, которое должно получить свое обоснованіе въ силлогизмѣ, уже само необходимо для обоснованія общей посылки. Срав. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II 194 и сл.—*J. S. Mill*, System der deductiven und inductiven Logik II 3, 2 (переведено *Gomperz*'омъ 1 188 и сл.).—*Chr. Sigwart*, Logik I § 55, 3.

---

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I 178.

Въ зависимости отъ воззрѣній школы врачей эмпириковъ, отклонявшихъ всякія этіологическія теоріи и ограничивавшихся исключительно врачебнымъ наблюденіемъ (τήρησις) (ср. стр. 92), находится обстоятельное разсмотрѣніе скептиками со времени Энесидема понятія *причинности*. Они раскрыли въ немъ различныя діалектическія и метафизическія трудности: его относительность, отношеніе во времени между причиной и дѣйствіемъ, множественность причинъ каждаго событія, недостаточность гипотезъ, требующихъ, въ свою очередь, причиннаго объясненія и т. д. Ср. *C. Hartenstein*, Ueber die Lehren der. ant. Skepsis (Zeitschr. f. Philos. und phil. Kr. 1888 т. 93).

§ 49. Четыре великія философскія школы, существовавшія въ Аѳинахъ въ Академіи, въ Лицеѣ, въ Стоѣ и въ Садахъ—сильно, даже страстно враждовали другъ съ другомъ въ 3-мъ и 2-мъ вв.; и еще долгое время спустя ихъ антагонизмъ выражался настолько ясно, что со времени Марка Аврелія для нихъ въ аѳинскомъ «университетѣ» назначены правительствомъ отдѣльныя каѳедры. Тѣмъ не менѣе при этомъ взаимномъ соприкосновеніи различныя ученія настолько сгладились, что въ 1-мъ в. до Р. X. во всѣхъ школахъ (конечно, всего менѣе въ эпикурейской, остававшейся относительно неизмѣняемой) проявилось стремленіе, настаивая менѣе рѣзко на отличительныхъ ученіяхъ, выдвинуть въ различныхъ системахъ все соединимое и сойтись на общей почвѣ, имѣвшейся въ самыхъ общихъ ученіяхъ о нравственности.

Именно Стоя, согласно своему основному характеру, первая склонилась къ такому *синкретическому* направленію, смягчивъ свою этическую строгость и расширивъ свой научный интересъ; и она со временъ *Панэція* и *Посидонія* приняла въ свое ученіе многое изъ системы Платона и Аристотеля. При этомъ наиболѣе дѣйствительнымъ связующимъ звеномъ оказалась основная телеологическая черта міровоззрѣнія, и потому-то именно эпикуреизмъ остался болѣе или менѣе въ сторонѣ отъ этого процесса сліянія.

Съ другой стороны, насколько сильно могло быть при случаѣ сочувствіе этому сліянію со стороны аристотелевской школы, доказываетъ псевдо-аристотелевское сочиненіе περὶ κόσμου (о мірѣ)[1], составленное, по всей вѣроятности, перипатетикомъ и, какъ можно думать, около начала нашей эры. Оно представляетъ интересную попытку соединить аристотелевскій теизмъ

[1]) Напечат. при соч. Аристотеля | стр. 391 и сл.

со стоическимъ пантеизмомъ такимъ образомъ, чтобы хотя и признавалась трансцендентность божественнаго духа, но цѣлесообразное устройство міра объяснялось бы все же вездѣсущіемъ его устрояющей силы; причемъ, однако, эту силу дѣлали относительно самостоятельной по отношенію къ божественной сущности.

Срав. у *Zeller*'а (IV[3], 631, 3) литературу, а также и слѣдующее тамъ толкованіе; также и его статьи въ Sitz.-Ber. der Berl. Ak. 1885, стр. 399 и сл.—Посредствующимъ звеномъ между перипатетической и платоновской этикой считаетъ *Целлеръ* (IV[3], 647) псевдо-аристотелевскій трактатъ περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (о добродѣтеляхъ и порокахъ).

Въ сочиненіи περὶ κόσμου къ различію между сверхміровой сущностью и божественною силой, дѣйствующей внутри міра, присоединяется родственное стоической теологіи воззрѣніе о степеняхъ этихъ божественныхъ силъ, причемъ перипатетическое ученіе о πνεῦμα (срав. выше на стр. 92, прим. 3-е приведенное сочиненіе *H. Siebeck*'а) является натурфилософскимъ посредствующимъ звеномъ.

Руководящая для послѣдующихъ временъ мысль о сліяніи главныхъ телеологическихъ системъ была впервые принципіально высказана, какъ кажется, въ Академіи. Здѣсь *Филонъ изъ Лариссы* (87 г. до Р. Х. въ Римѣ) первый повернулъ назадъ отъ скепсиса къ догматическимъ воззрѣніямъ и утверждалъ, что при всей внѣшней полемической сторонѣ они постоянно составляли внутреннее ученіе школы; но также и въ его изложеніи эти воззрѣнія лишь въ незначительной степени походили на подлинное ученіе Платона. Выдающійся же ученикъ его, *Антіохъ Аскалонскій*, слушателемъ котораго былъ Цицеронъ во время своего пребыванія въ Аѳинахъ зимой 79—78 г., защищалъ тотъ взглядъ, что системы Платона и Аристотеля—лишь различныя выраженія для одного и того же содержанія, повторившагося, наконецъ, съ нѣкоторыми терминологическими измѣненіями и въ стоицизмѣ.

J. Grysar, Die Akademiker Philon und Antiochus (Köln 1849).—*C. F. Hermann*, De Philone Larissaeo (Göttingen 1851 и 1855).—*C. Chappe*, De Antiochi Ascalonitae vita et doctrina (Paris 1854).—*R. Hoyer*, De Antiocho Ascalonita (Bonn 1883).

Конечно, платонизмъ этой *третьей* (со включ. четвертой и пятой) *Академіи* сказывается почти только въ ея этическомъ ученіи; ученіе объ идеяхъ было оставлено въ сторонѣ еще самимъ Антіохомъ, хотя связь со скептическимъ періодомъ школы онъ порвалъ гораздо энергичнѣе, чѣмъ Филонъ. Метафизика и физика у обоихъ еще въ пренебреженіи; а теорія познанія и этика по крайней мѣрѣ настолько же стоическія, какъ и платоновскія. Какъ продолжатели

направленія Антіоха, упоминаются александрійцы Эвдоръ, Арей Дидимъ и Потамонъ.

Усвоеніе греческой философіи римлянами приняло естественнымъ образомъ совершенно эклектическій характеръ. Когда они, поборовъ свое первоначальное нерасположеніе, стали изучать греческую науку, то они внесли въ нее со свойственной имъ практичностью потребность въ этической оріентировкѣ и въ необходимомъ для государственнаго человѣка общемъ образованіи. Не заботясь о тонкостяхъ и объ изощреніи школьныхъ споровъ, они извлекали изъ различныхъ системъ все имъ нравившееся, руководствуясь въ этомъ выборѣ той точкой зрѣнія, что истина должна быть найдена въ практически примѣнимомъ убѣжденіи, всѣмъ явственномъ своею естественною очевидностью. Но этой точкѣ зрѣнія «здраваго смысла» соотвѣтствовалъ прежде всего пробабилизмъ Средней Академіи и стоическое ученіе о consensus gentium.

Заслугой *Цицерона* является то, что онъ въ этомъ духѣ скомбинировалъ греческую философію для своихъ соотечественниковъ и изложилъ ее въ изящной формѣ. Наряду съ нимъ слѣдуетъ упомянуть его друга *Варрона* и *школу Секстія*, процвѣтавшую короткое время около начала нашей эры. Хотя Цицеронъ и не имѣлъ самостоятельнаго философскаго значенія, но онъ достигъ большаго успѣха именно тѣмъ, что онъ внесъ философское содержаніе греческой культуры въ общую латинскую литературу и тѣмъ самымъ сдѣлалъ ее плодотворной въ культурно-историческомъ отношеніи и за предѣлами римскаго міра.

E. Zeller, Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern (Virch. Holtz. Vortr. Berl. 1866).—*Durand de Laur*, Le mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite (Paris 1874).

Страхъ, испытываемый болѣе суровыми изъ римлянъ, что новая мудрость подорветъ древніе нравы государства, вызвалъ еще въ 161 г. до Р. Х. постановленіе сената, изгонявшее изъ Рима философовъ и риторовъ; но въ половинѣ этого столѣтія, главнымъ образомъ благодаря аѳинскому посольству философовъ (Карнеадъ, Критолай и Діогенъ) въ 156/55 г. греческая философія стала неудержимо овладѣвать римскою мыслью, сперва при посредствѣ греческихъ учителей въ Римѣ, а потомъ благодаря тому, что среди римской молодежи вошло въ обычай совершенствовать свое образованіе въ центрахъ греческаго просвѣщенія,—въ Аѳинахъ, Александріи и Родосѣ.

М. Туллій *Цицеронъ* (106—43) слушалъ въ Аѳинахъ и въ Родосѣ греческихъ философовъ всѣхъ школъ и много читалъ, такъ что, когда въ послѣдніе годы своей жизни онъ задумалъ изложить греческую философію на латинскомъ

языкѣ, у него былъ подъ руками богатый матеріалъ, изъ котораго онъ,— правда, безъ большого научнаго разбора, но съ вѣрнымъ тактомъ и пониманіемъ того, что соотвѣтствуетъ потребностямъ Рима, довольно скоро составилъ свои сочиненія. Сохранились: Academica (отчасти), De finibus bonorum et malorum, Disputationes Tusculanae, De officiis, Paradoxa, De amicitia, De senectute, De natura deorum, De fato (неполное), De divinatione, De republica (отчасти); Hortensius только въ отрывкахъ, Consolatio, De legibus. Цицеронъ не скрываетъ, что въ главномъ онъ только перелагаетъ греческіе оригиналы. Во многихъ случаяхъ оказалось возможнымъ опредѣлить его источники. Изъ чрезвычайно богатой литературы (*Überweg-Heinze* I[7], 283) слѣдуетъ упомянуть: *A. B. Krische*, Forschungen, Bd. I: Die theologischen Lehren der griechischen Denker; eine Prüfung der Darstellung Cicero's (Gött. 1840).— *J. F. Herbart*, Über die Philosophie des C. (1811, W. W. XII, 167 и сл.).— *R. Kühner*, M. T. C. in philosophiam eiusque partes merita (Hamburg 1825).— *C. F. Hermann*, De interpretatione Timaei dialogi a C. relicta (Göttingen 1842).—*J. Klein*, De fontibus Topicorum Ciceronis (Bonn 1844).—*Th. Schiche*, De fontibus librorum C. qui sunt de divinatione (Jena 1875).—*K. Hartfelder*, Die Quellen von C. de divinatione (Freiburg i./B. 1878),—въ особенности же *R. Hirzel*, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften (3 Bde, Leipzig 1877—83).

Въ теоріи познанія Цицеронъ примыкаетъ къ Средней Академіи, какъ къ самому скромному, самому послѣдовательному и въ тоже время самому изящному способу философствовать; согласно съ этимъ онъ скептиченъ по отношенію къ метафизикѣ, къ физическимъ проблемамъ большею частью равнодушенъ; но въ области морали онъ не удовлетворяется вѣроятностью, а прибѣгаетъ—и въ ней, и въ отдѣлахъ, относящихся къ естественной религіи (безсмертіе, бытіе Божіе, цѣлесообразное устройство міра) къ стоическому ученію о consensus gentium. Однако κοιναὶ ἔννοιαι (общія понятія) понимаетъ онъ не въ смыслѣ стоическаго προλήψεις (понятія), а скорѣе какъ прирожденное, внушенное природою и потому непосредственно достовѣрное убѣжденіе, въ изящномъ изображеніи котораго и заключается его сила, какъ писателя.

Также и его другъ, ученый М. Терренцій *Варронъ* (116—27), настолько обстоятельно изучилъ исторію греческой философіи, что различалъ въ ней до 288 ученій. Но въ эклектизмѣ Антіоха Аскалонскаго нашелъ онъ ихъ правильное сочетаніе, къ которому онъ присоединилъ немножко болѣе стоическаго элемента въ духѣ Панэція. Отъ него въ особенности перенялъ онъ различеніе религіи философской, поэтической и гражданской. Въ отрывкахъ его сочиненій еще можно найти не мало данныхъ для исторіи эллинской науки: ср. *E. Norden*, Beiträge, стр. 428 и сл.

Еще ближе къ стоицизму стоитъ школа *Секстія*, первый основатель которой *Квинтъ Секстій* жилъ еще во времена Августа; за нимъ слѣдовали одноименный съ нимъ *сынъ* его и *Сотіонъ* Александрійскій, высокочтимый учитель Сенеки, кромѣ того еще нѣкоторые другіе (*Zeller* IV[3], 676). Школа скоро угасла, такъ какъ она, повидимому, держалась только тѣмъ личнымъ впечатлѣніемъ, которое производила полная достоинства нравственная проповѣдь секстіевъ. Изъ ихъ изреченій сохранились нѣкоторые въ сирійской переработкѣ (изд. *Gildemeister*'а, Bonn 1873). Содержаніе ихъ составляетъ, главнымъ обра-

зомъ, стоическая мораль, соединенная съ древнепиѳагорейскими предписаніями (вѣроятно, подъ вліяніемъ Сотіона).

Не какъ школьная традиція, а какъ убѣжденіе образованныхъ людей просуществовала популярная эклектическая философія—приблизительно въ томъ видѣ, въ какомъ изложилъ ее Цицеронъ — въ теченіи всѣхъ древнихъ вѣковъ. Наиболѣе выдающимся литературнымъ выразителемъ ея въ позднѣйшее время былъ извѣстный врачъ Клавдій *Галленъ* (ум. ок. 200 г.), увѣковѣчившій свое имя въ исторіи формальной логики неудачнымъ открытіемъ такъ-называемой 4-ой фигуры силлогизма, названной его именемъ. О его философіи смот. *K. Sprengel*, Beiträge zur Geschichte der Medizin I, 117 и сл.— *Ch. Daremberg*, Essai sur Gallien considéré comme philosophe (въ его изданіи отрывковъ комментарія къ Тимею, Paris-Leipz. 1848); далѣе рядъ трактатовъ *E. Chauvet* (Caen и Paris 1860—82). — О галленовской фигурѣ см. *Ueberweg*, Logik § 103.

§ 50. Это было послѣдствіемъ софистическаго просвѣщенія и вызваннаго имъ разрушенія всякой вѣры въ сверхъестественное, что платоновскій имматеріализмъ не могъ укрѣпиться въ греческихъ и римскихъ образованныхъ кружкахъ, и что поэтому всѣ различныя школы въ виду холодной разсудочности естественной религіи единодушно влагали все свое воодушевленіе въ нравственную область. А между тѣмъ среди народовъ римскаго государства *религіозное настроеніе* возрасло до могучаго страстнаго стремленія къ спасающему убѣжденію и стало все болѣе и болѣе проникать въ философію. Въ массѣ утратилась присущая эллинамъ вѣра въ достаточность земной жизни самой по себѣ и смѣнилась тѣмъ лихорадочнымъ исканіемъ высшаго, таинственнаго удовлетворенія, которое сказалось въ испытываніи всѣхъ чужихъ фантастическихъ культовъ; также и въ философіи исчезла вѣра въ законченное совершенство «мудреца» и уступила мѣсто потребности ожидать отъ какой-то высшей силы того блаженства и освобожденія отъ міра, которыхъ не можетъ даровать добродѣтель. И вотъ, когда въ сознаніи своего безсилія, древній міръ весь проникся страстнымъ ожиданіемъ помощи свыше, философія перешла отъ сенсуализма и раціонализма, господствовавшихъ въ послѣаристотелевское время, къ *мистицизму*, и ухватилась теперь, въ силу внутренняго влеченія, за міровоззрѣніе, противопоставляющее чувственный міръ сверхчувственному,—за *платонизмъ*.

Средоточіемъ этого движенія была *Александрія*, гдѣ при оживленныхъ сношеніяхъ народовъ востока и запада и сліяніе религій совершалось въ наиболѣе широкихъ размѣрахъ. Здѣсь

около начала нашей эры появляются два направленія *мистико-религіознаго платонизма*, изъ которыхъ одно было ближе къ греческой, другое—къ восточной жизни: такъ-называемый новопиѳагореизмъ и іудейско-александрійская философія. Но оба они сводятся, повидимому, къ попыткѣ преобразовать въ научную теорію съ помощью платонизма тѣ воззрѣнія, которыя лежали въ основѣ пиѳагорейскихъ мистерій.

J. Simon, Histoire de l'école d'Alex. (Paris 1843 и сл.)—*E. Matter*, Essai sur l'école d'Alex. (Paris 1840 и сл.)—*E. Vacherot*, Histoire critique de l'école d'Alex. (Paris 1846 и сл.).

Срав. *W. J. Thiersch*, Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajan, Hadrian und den Antoninen (Marburg 1853).—*Th. Ziegler*, Uber die Entstehung der alexandrinischen Philosophie (Philologenversammlung 1882).

Что такъ-называемый новопиѳагореизмъ есть лишь особая вѣтвь эклектико-религіознаго платонизма, выясняется само собою изъ содержанія его ученія; онъ имѣетъ лишь очень мало общаго съ оригинальной пиѳагорейской философіей (§ 24), но зато тѣмъ ближе стоитъ къ религіозному духу пиѳагорейскихъ мистерій. Но въ этомъ отношеніи онъ, какъ указалъ *Целлеръ* (ср. преимущественно въ V³, 325 и сл.) въ такой мѣрѣ сходится съ іудейской сектой *Ессеевъ*, что происхожденіе этой послѣдней, равно какъ и ея новыхъ религіозныхъ воззрѣній, должно искать въ соприкосновеніи іудейства съ орфико-пиѳагорейскими мистеріями. Практическимъ слѣдствіемъ этого сближенія было возникновеніе ученія Ессеевъ въ Палестинѣ, а теоретическимъ — возникновеніе философіи Филона въ Александріи.

Пиѳагорейское товарищество, утратившее въ теченіе IV в. до Р. Х. характеръ философской школы, но все же сохранившее мистеріи и связанный съ ними аскетическій образъ жизни, снова выступаетъ въ послѣднемъ столѣтіи до Р. Х съ философскими ученіями, имѣющими, однако, преимущественно религіозную окраску; онъ развиваетъ ихъ въ продолженіи двухъ слѣдующихъ столѣтій въ обширной литературѣ, которую почти сплошь подсовываетъ Пиѳагору или другимъ древнимъ пиѳагорейцамъ, въ особенности Архиту. Изъ лицъ, представляющихъ это направленіе и называемыхъ потому *новопиѳагорейцами*, должно упомянуть: *П. Нигидія Фигула*, друга Цицерона, затѣмъ *Сотіона*, приверженца Секстіевъ (ср. § 49), но главнымъ образомъ *Аполлонія Тіанскаго* и Модерата изъ Гадеса, изъ позднѣйшаго же времени—Никомаха изъ Геразы и *Нуменія* изъ *Апамеи*.

M. Hertz, De Nigidii Figuli studiis atque operibus (Berlin 1845); объ этомъ же диссертаціи *Breysig*'а (Berlin 1854), и *Klein*'а (Bonn 1861).

Аполлоній считалъ самъ себя идеаломъ новопиѳагорейскаго мудреца и по-

читался за таковаго и другими; онъ съ большимъ шумомъ выступилъ во времена Нерона, какъ основатель религіи. Жизнь его, въ изукрашенномъ и чудесномъ видѣ, была описана Филостратомъ (ок. 220 г.) (изданіе *Westermann*'a Paris 1848 и *Kayser*'a, Leipz. 1870—71 г.).— Срав. *Chr. Baur*, Appolonius von Tyana und Christus (in den drei Abhandl., Leipz. 1876); подробности см. у *Überweg-Heinze* I[7], 300.

Нуменій, жившій во второй половинѣ 2-го вѣка, находится уже подъ вліяніемъ Филона, а также, вѣроятно, и гностиковъ; характерно для него ученіе о трехъ богахъ: о высшемъ сверхчувственномъ, объ образующемъ матерію деміургѣ и объ образованной такимъ путемъ вселенной (срав. *F. Thedinga*, De N. philos. plat. Bonn 1875). Отъ его младшаго современника Никомаха дошли до насъ еще сочиненія по ариѳметикѣ и музыкѣ.

О подложной литературѣ, объясняющейся, главнымъ образомъ, изъ потребности школы въ авторитетѣ, смотри *Fr. Beckmann*, De Pythagoreorum reliquiis (Berlin 1844) и *Zeller* V[3], 100 и сл.

Совершенно на прежній ладъ, какъ это встрѣчалось у древнихъ пиѳагорейцевъ, у Платона и въ систематической разработкѣ у стоиковъ, соединяетъ новопиѳагореизмъ съ фантастичнымъ культомъ своихъ низшихъ боговъ и демоновъ — монотеизмъ; но преобразуетъ его при помощи платоно-аристотелевскаго ученіе въ почитаніе *Бога, какъ чистаго духа*, которому человѣкъ долженъ служить не внѣшними жертвами и дѣйствіями, но духовнымъ образомъ — безмолвной молитвой, добродѣтелью и мудростью. Какъ проповѣдникъ этого чистаго богопознанія и этого высшаго богослуженія, странствовалъ Апполоній по древнему міру; Пиѳагоръ и онъ почитаются, какъ совершенные люди, въ лицѣ которыхъ явило себя Божество. Научное же значеніе школы заключается въ томъ, что съ этимъ культомъ она соединяетъ также и философскія воззрѣнія. Правда, элементы ихъ она всецѣло заимствуетъ у Платона, Аристотеля и отчасти у Стои; но при этомъ она выгодно выдѣляется живостью своего теоретическаго интереса изъ общаго односторонняго морализирующаго движенія того времени: ея интересъ распространяется, хотя не самостоятельно и непроизводительно, также и на логическіе и физическіе вопросы.

Приэтомъ основной предпосылкой служитъ рѣзкій дуализмъ духа и матеріи, и именно въ томъ смыслѣ, что первый является благимъ и чистымъ принципомъ, а вторая—злымъ и нечистымъ. Хотя, такимъ образомъ, и здѣсь Богъ изображается на стоическій ладъ, какъ πνεῦμα (духъ), оживляющій весь міръ; но, съ другой стороны, Онъ долженъ быть свободенъ отъ всякаго

соприкосновенія съ матеріей, которая бы осквернила Его: поэтому Онъ не можетъ непосредственно вліять на нее, и съ этой цѣлью, какъ посредникъ между Богомъ и матеріей, вводится деміургъ (изъ платоновскаго «Тимея»; см. стр. 185). *Идеи* же, по образу которыхъ Онъ построяетъ міръ, считаются новопиѳагорейцами лишь *первообразными представленіями въ божественномъ духѣ*, и столь же фантастическимъ образомъ, какъ это уже было начато Платономъ и его ближайшими учениками, то отожествляются съ числами, то приводятся въ таинственную съ ними связь. Въ то же время онѣ суть тѣ формы (въ аристотелевскомъ смыслѣ), по которымъ образуется матерія. Въ мірѣ посредствующихъ степеней между Богомъ и матеріей находятся выше людей демоны и боги звѣздъ.

Метафизическому дуализму соотвѣтствуетъ и антропологическій, по которому духъ, заключенный для наказанія въ тѣло, какъ въ темницу, долженъ освободиться изъ нея путемъ очищенія и покаянія, умерщвленіемъ желаній и жизнью, посвященною Богу. Платоновское дѣленіе души на три части (въ смыслѣ Тимея) сливается съ аристотелевскимъ ученіемъ о νοῦς'ѣ; безсмертіе представляется (отчасти умышленно) въ миѳической формѣ переселенія душъ. Подавленіе чувственности есть этико-религіозная задача человѣка, для исполненія которой ему подается помощь чрезъ Божественное откровеніе, глаголющее устами святыхъ мужей, каковы Пиѳагоръ и Апполоній, а также и чрезъ посредствующихъ демоновъ.

Пиѳагоръ въ своемъ тайномъ обществѣ, училъ новопиѳагореизмъ, открывалъ это ученіе, облекая его въ образное ученіе о числахъ; и Платонъ многое заимствовалъ у него; позднѣйшіе пиѳагорейцы, именно Нуменій, относятъ откровеніе къ еще болѣе далекимъ временамъ,—къ Моисею, на что имѣлъ рѣшающее вліяніе примѣръ Филона.

То опредѣляющее значеніе, какое имѣло для новопиѳагорейскаго міровоззрѣнія основное противоположеніе добра и зла, позволяетъ разсматривать эту философію, какъ продолженіе Древней Академіи: историческимъ посредствующимъ звеномъ является эклектическій платонизмъ, вѣроятно, въ томъ видѣ, какъ его связалъ Посидоній со стоическимъ ученіемъ. Ср. *R. Heinze*, Xenokrates, стр. 156.

Существенное уклоненіе новопиѳагореизма отъ платоновской метафизики заключается въ томъ, что идеи (и числа) лишаются своей метафизической самостоятельности и дѣлаются образами мышленія въ божественномъ духѣ: позднѣе это воззрѣніе было господствующимъ и въ новоплатонизмѣ (сравни, впрочемъ, стр. 164). Чрезвычайно важное значеніе этого измѣненія заключается въ томъ, что невещественная субстанція мыслится теперь какъ духъ, т.-е. какъ *направляющаяся съ сознаніемъ во внутрь* (bewusste Innerlichkeit).

Начало этого ученія надо искать въ аристотелевскомъ ученіи о νόησις νοήσεως (мышленіе о мышленіи); дальнѣйшее же подготовленіе—въ стоическомъ ученіи, противопоставлявшемъ содержаніе представленій (τὸ λεκτόν), какъ невещественное, предметамъ, которые по большей части должны были быть тѣлами; полнаго же развитія эта тенденція достигаетъ въ филоновскомъ понятіи Божественной личности.

Новопиѳагореизмъ—первая система, выразившая принципъ авторитета въ формѣ *Божественнаго откровенія*, и тѣмъ самымъ положившая начало мистическому направленію античной мысли въ противоположность сенсуализму и раціонализму. Святые этой философской религіи—избранники Божіи, на долю которыхъ выпало чистое ученіе. Теоретически этотъ новый источникъ познанія опредѣляется еще какъ νοῦς, какъ непосредственная интуиція умопостигаемаго (νοητόν), и отличается какъ отъ διάνοια, познанія разсудочнаго, такъ и отъ δόξα (мнѣнія) и αἴσθησις (чувственнаго воспріятія).

Ученіе о демонахъ даетъ научное основаніе своеобразному сліянію этого монотеизма съ культомъ мистерій; оно вытекаетъ изъ потребности заполнить пропасть между божественной трансцендентностью и міромъ. Оно же даетъ возможность включать въ систему всѣ виды вѣрованій и культовъ, какъ бы ни были они фантастичны. Въ связи съ этимъ стоитъ и подробно разработанная *мантика*, заимствованная новопиѳагорейцами у стоиковъ.

Въ близкомъ родствѣ съ этимъ ученіемъ находится также и своеобразное сліяніе платонизма съ іудейскимъ религіознымъ ученіемъ, совершившееся въ началѣ нашей эры въ такъ-называемой *александрійской религіозной философіи*, представителемъ которой является *Филонъ* александрійскій.

A. Gfrörer, Ph. und die alex. Theosophie (2. Aufl. Stuttg. 1835). — *F. Dähne*, Die jüdisch-alex. Religionsphilosophie (Halle 1834).—*M. Wolff*, Die philonische Philosophie (2. Auflage, Gothenburg 1858).—Объ ученіи о λόγος'ѣ: *F. Keferstein*, Ph. Lehre von dem göttlichen Mittelwesen (Leipz. 1846).—*J. Bucher*, Philonische Studien (Tübingen 1848).—*Ferd. Delauney*, Ph. d'Alex. (Paris 1867).—*J. Réville*, Le logos d'après Philon (Genf 1877). Кромѣ того исторіи іудейства Jost'a, Grätz'a и Abr. Geiger'a.—*Ewald*, Gesch. des Volkes Israel, также *A. Dorner*, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi и др. сочиненія по исторіи догматовъ. Дальнѣйшія подробности у *Überweg-Heinze*, I$_7$, 292.

Филонъ (приблизительно отъ 25 г. д. Р. Х. до 50 г. п. Р. Х.) происходилъ изъ одной изъ самыхъ уважаемыхъ еврейскихъ семей Александріи; въ 39—40 г. онъ стоялъ во главѣ посольства, отправленнаго александрійскими евреями къ Калигулѣ. Его сочиненія (среди которыхъ много подложныхъ и недостовѣрныхъ) изданы *Th Mangey*. (London 1742), *C. E. Richter*'омъ (Leipz. 1838 и сл.) и стереотипно *Tauchnitz*'емъ (Leipz. 1851 и сл.). Срав. *Ch. G. L. Grossmann*, Quaestiones Philoneae (Leipz. 1829) и друг. статьи. — *Jac. Bernays*, Die unter Ph's Werken stehende Schrift über die Ewigkeit der Welt (Abhandl. der Berl. Akad. 1877).—О сочиненіи περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον Ср. *K. Ausfeld* (Gött. 1887) и *P. Wendland*, Arch. f. Gesch. d. Ph. I 509 и сл.—*H. v. Arnim*, Quellenstundien zu Philo (Berlin 1889).—*J. Drum-*

mond, Ph. Jud. (London 1888). — *M. Freudenthal*, Die Erkenntnistheorie Ph's (Berlin 1891).

Уже съ половины второго столѣтія до Р. Х. становится замѣтнымъ вліяніе греческой философіи, въ особенности платоновскихъ, стоическихъ и аристотелевскихъ теорій на истолкованіе Священнаго Писанія евреями (Аристобулъ Аристей): все, что было тутъ значительнымъ въ принципіальномъ отношеніи, соединилось въ лицѣ Филона.

Рѣзче чѣмъ въ какой-либо другой формѣ александринской философіи выступаетъ *трансцендентность Бога* у Филона. Богъ у него такъ высоко вознесенъ надъ всѣмъ конечнымъ, что собственно можетъ быть опредѣленъ только отрицательно — чрезъ отрицаніе всѣхъ эмпирическихъ качествъ (ἄποιος—безкачественный) и еще—вполнѣ абстрактно, какъ абсолютное бытіе (τὸ ὄν — существующее—есть по платоновскому принципу также и τὸ γεννικώτατον — самое благородное), которое выше всѣхъ доступныхъ человѣческому представленію совершенствъ, равно какъ—выше добродѣтели и мудрости. Однако вмѣстѣ съ тѣмъ Божественная сущность есть сила, образующая всю вселенную своею благостью и правящая ею своимъ могуществомъ [1]). Но такъ какъ Божество не можетъ приходить въ непосредственное соприкосновеніе съ нечистой и злой матеріей, которая является, въ противоположность къ Нему, пассивнымъ вещественнымъ принципомъ, то изъ Него исходятъ силы (δυνάμεις), съ помощью которыхъ Онъ образуетъ и направляетъ міръ. Эти (стоическія) силы отожествляются, съ одной стороны, съ (платоновскими) идеями, съ другой—съ ангелами іудейской религіи: ихъ объединеніемъ служитъ λόγος (слово) — второй Богъ, которой совмѣщаетъ въ Себѣ, съ одной стороны, всѣ первообразныя идеи (λόγος ἐνδιάθετος=σοφία), а съ другой стороны—цѣлесообразно созидающія силы, открывающія въ мірѣ Божественную сущность (λόγος προφορικός).

Въ человѣкѣ, какъ микрокосмѣ, духъ божественнаго происхожденія (νοῦς — умъ) стоитъ наряду съ пагубной чувственностью (σάρξ—плоть) и по собственной винѣ такъ опутанъ ею, что можетъ быть освобожденъ отъ всеобщей грѣховности лишь посредствомъ Божественной помощи. Задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы уподобиться чисто-духовной сущности Божества; но равнодушное отношеніе ко всѣмъ желаніямъ (по об-

[1]) Эти отношенія мыслятся здѣсь подобнымъ же образомъ, какъ и въ сочиненіи περὶ κόσμου.

разцу стоической апатіи) и возвышающееся надъ этимъ этическимъ идеаломъ очищеніе, находимое человѣкомъ въ познаніи (какъ въ діаноэтической добродѣтели по Аристотелю), являются только первыми ступенями къ тому высшему блаженству; достигается же оно лишь тогда, когда индивидуальность вполнѣ предается состоянію экстаза, при которомъ она переходитъ въ Божественную сущность. Это лежащая за предѣлами всякаго сознанія восторженность (ἔκστασις) даруется только самымъ совершеннымъ людямъ, какъ откровеніе и милость со стороны Божества.

Платоновскія, стоическія, а при случаѣ и аристотелевскія мысли скрещиваются самымъ разнообразнымъ образомъ въ системѣ Филона; пользуясь очень искусно стоическимъ методомъ аллегорическаго объясненія миѳовъ, онъ отыскиваетъ эти мысли въ первоисточникахъ своей религіи, въ «законахъ Моисея»; не только въ нихъ, но и въ ученіяхъ греческихъ философовъ, находитъ онъ откровенія Божества, для постиженія которыхъ никогда не были бы достаточны однѣ человѣческія познавательныя способности. Но въ религіозныхъ откровеніяхъ различаетъ Филонъ ихъ «тѣлесный» и «духовный», ихъ буквальный и выражающійся въ понятіяхъ смыслъ: Богъ долженъ былъ открыться чувственному человѣку понятнымъ ему образомъ. Но поэтому-то задача философіи, включая сюда теологію, и состоитъ въ томъ, чтобы истолковать религіозныя первоисточники въ видѣ системы понятій, доступныхъ усмотрѣнію. Ср. *Siegfried*, Ph. v. A. als Ausleger des Alten Testaments (Jena 1875).

Позднѣйшая такъ-называемая «отрицательная теологія», которая разсматриваетъ у Филона Бога, какъ абсолютно непостижимое, невыразимое, соотвѣтствуетъ ученію о восторженности, во время которой человѣческій духъ поднимается надъ всѣмъ опредѣленнымъ, представляемымъ, въ силу чего и становится самъ Богомъ: ἀποθεοῦσθαι, deificatio.

Посредствующее звено между новопиѳагорейской трансцендентностью и стоическою имманентностью находитъ Филонъ въ божественныхъ *силахъ*, которыя, съ одной стороны, какъ идеи, нераздѣльны съ Божествомъ, съ другой, какъ самостоятельно дѣйствующія потенціи, вліяютъ на матерію. Такое же промежуточное положеніе между божественной силой и самостоятельной личностью занимаетъ у него и λόγος, въ понятіи о которомъ выразилась потребность въ посредничествѣ между Богомъ и міромъ.

Наконецъ, подобнымъ же образомъ и *платоновцы 1-го и 2-го стол.* по Р. Х. выработали, подъ вліяніемъ новопиѳагорейскаго ученія, мистицизмъ, замѣнившій этическую житейскую мудрость прежней философіи довѣрчивымъ упованіемъ на Божественное откровеніе; главнымъ ихъ представителемъ является *Плутархъ* Херонейскій и, пожалуй, еще *Апулей* изъ Мадавра.

Дальнѣйшее у *Zeller*'a V³, 203 и сл.; *Überweg-Heinze* 303 и сл.—Также и

сочиненія, распространенныя подъ именемъ Гермеса Трисмегиста, принадлежатъ къ этому религіозно-эклектическому кругу представленій. Сравн. *R. Pietschmann*, H. Tr. (Leip. 1875).

Философскія сочиненія (Moralia) Плутарха составляютъ въ изданіи *Dübner*'а (Paris 1841) т. 3 и 4. Сравн. R. *Volkmann*, Leben, Schriften und Philos. der Pl. (2. Aufl. Berlin).—*E. Dascaritis*, Die Psychologie und Pädagogik des Pl. (Gotha 1889).—*C. Giesen*, De Plut. contra Stoicos desputationibus (Münster 1890). — *v. Wilamowitz-Möllendorff*, Zu Pl.'s Gastmahl der 7 Weisen (in Hermes 1890).

Наряду съ отдѣльными философскими статьями Апулея (полное собраніе *Hildebrand*'а, (Leipzig 1842) сюда принадлежитъ и его извѣстный романъ «Золотой оселъ», остроумная сатира котораго аллегорически развивается на почвѣ мистическихъ воззрѣній новопиѳагореизма относительно міра и жизни.

3. Патристика.

Религіозный платонизмъ первыхъ вѣковъ нашей эры своимъ широкимъ и многостороннимъ распространеніемъ и умѣніемъ ассимилироваться съ различными религіозными убѣжденіями обнаруживаетъ новое измѣненіе философской точки зрѣнія: онъ показываетъ, что и наука начинаетъ служить религіознымъ потребностямъ, возросшимъ до болѣзненнаго возбужденія. На философію перестаютъ смотрѣть, какъ на нравственное руководство жизни, а хотятъ видѣть въ ней религію. А пока наука трудится надъ этой задачей, новая религія побѣдоносно проходитъ по древнему міру.

Въ началѣ *Евангеліе* по существу своему было чуждо наукѣ— ни враждебно, ни дружественно—оно относилось къ ней также безразлично, какъ и къ древнему государственному строю. Но къ нимъ обоимъ должно оно было встать со временемъ въ положительныя отношенія по мѣрѣ того, какъ, слѣдуя своему внутреннему побужденію, оно распространялось среди народовъ Средиземнаго моря. Въ обоихъ случаяхъ произошло то, что церковь, нуждаясь въ самозащитѣ, вступила въ ближайшее соприкосновеніе съ міромъ, постепенно уподобила себѣ античную жизнь и, въ концѣ концовъ, овладѣла греческою наукою, также какъ и римскимъ государствомъ [1]). Процессъ этотъ, однако не могъ произойти и безъ обратнаго воздѣйствія: христіанство приняло въ себя нѣкоторые существенные моменты древности.

[1]) Ср. *K. J. Neumann*, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, I (Leipz. 1890).

Это философское приближеніе Евангелія къ міру (Verweltlichung), развивавшееся параллельно съ устройствомъ церкви и съ пріобрѣтеніемъ ею политической силы, извѣстно подъ именемъ *патристики* и продолжается отъ второго до четвертаго и даже до пятаго вѣка по Р. Х.

Обыкновенно патристику во всеобщей исторіи философіи выдѣляютъ изъ развитія древняго мышленія и разсматриваютъ ее только позднѣе, какъ начало христіанской философіи. Настоящій обзоръ, обнимая въ самыхъ общихъ чертахъ патристическую философію и тѣмъ отступая отъ общепринятаго порядка, нисколько не имѣетъ въ виду осудить правильность и цѣлесообразность послѣдняго. Отступленіе это сдѣлано не только потому, что по отношенію ко времени патристика принадлежитъ «древнему міру», но главнымъ образомъ въ виду того, что въ ней слѣдуетъ видѣть окончательное завершеніе древняго мышленія, вполнѣ соотвѣтствующаго новоплатонизму [1]). При этомъ само собою разумѣется, что обзоръ этотъ не касается чисто богословскихъ моментовъ и ограничивается лишь самыми краткими указаніями наиболѣе выдающагося въ философскомъ отношеніи. Конечно, отъ патристики нельзя ожидать много философской оригинальности (оригинальны въ извѣстномъ смыслѣ только Оригенъ и гностики), это—тоже только видоизмѣненіе и переработка греческаго мышленія; но они сдѣланы на этотъ разъ съ религіозной точки зрѣнія подъ вліяніемъ твердо убѣжденной вѣры, а не одного лишь страстнаго исканія истины.

Кромѣ учебниковъ по исторіи философіи въ этомъ отношеніи слѣдуетъ обращать вниманіе на учебники исторіи церкви и догматовъ, въ особенности слѣдуетъ отмѣтить *A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I (Freiburg i. Br. 1886).—Спеціальныя сочиненія: *Deutinger*, Geist der christlichen Überlieferung (Regensburg 1850—51).—*A. Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl., Bonn 1857).—*F. Chr. Baur*, Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte (Tübingen 1860).—*Joh. Alzog*, Grundriss der Patrologie (3. Aufl. Freiburg i. Br. 1876).—*Alb. Stöckl*, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit (Würzburg 1859).—*F. Havet*, Le christianisme et ses origines (2 vol. Paris 1871).—*Joh. Huber*, Die Philosophie der Kirchenväter (München 1859).—*Fr. Overbeck*, Über die Anfänge der patristichen Litteratur (in hist. Zeitschr. N. F. 1882).

Наиболѣе доступные источники находятся въ сборникѣ *J. P. Migne*: Patrologiae cursus completus (Paris, съ 1860 года).

Поводы для соприкосновенія съ греческой наукой подали христіанству частью полемико-апологетическіе, частью же организаторско-догматическіе интересы.

Своимъ стремленіемъ къ пропагандѣ христіанство было при-

---

[1]) Эта фактическая зависимость проявляется во всякомъ случаѣ настолько сильно, что авторъ придерживался разведеннаго здѣсь порядка также и въ своей общей «исторіи философіи», и считаетъ его въ общемъ самымъ удобнымъ для изображенія научнаго развитія въ первомъ столѣтіи нашей эры.

ведено въ пресытившійся наукою міръ, въ которомъ даже наименѣе образованные научились спасаться отъ своихъ религіозныхъ сомнѣній въ философскихъ ученіяхъ, и гдѣ философія напрягала всѣ свои силы, чтобы доставить религіозной потребности утраченное удовлетвореніе. Въ то же время христіанство вступило въ такое состязаніе религій, въ которомъ при этихъ обстоятельствахъ побѣда могла оказаться только на той сторонѣ, которая была бы въ состояніи полнѣе другихъ впитать въ себя культуру древняго міра. Отсюда слѣдовало, что новая религія должна была одновременно и теоретически защищать сущность своей вѣры отъ насмѣшекъ и презрѣнія «языческой» мудрости, и въ то же время, проникнувшись взглядомъ, что только она одна можетъ утолить потребность народовъ въ спасеніи, доказать свою способность къ этому. Эту задачу и взяли на себя *апологеты*.

Съ другой стороны, по мѣрѣ того. какъ общины распространялись и входили въ разностороннее соприкосновеніе не только съ греко-римскими, но и съ восточными представленіями, этимъ общинамъ грозила опасность потерять единство и чистоту христіанскаго міровоззрѣнія. И церковь для своего внутренняго устройства не могла уже больше довольствоваться простыми regulae fidei, а нуждалась въ развитіи ихъ на научныхъ началахъ, т.-е. въ твердой, логически развитой системѣ догматовъ. *Гностики* приступили первые къ такой философской конструкціи христіанства; но такъ какъ они съ самаго начала далеко перешли за границу правилъ вѣры, то разрѣшеніе ихъ задачи пало на долю *александрійской школы катехизаторовъ*, которая и дала христіанству форму научной системы, почерпнувъ ее изъ продуктовъ греческаго мышленія.

§ 51. Къ философской защитѣ христіанства по самой сущности вещей были призваны только такіе члены общины, которые были въ состояніи овладѣть содержаніемъ мысли греческой и эллинской философіи; но, вступаясь за разумность новой религіи, именно эти-то члены и должны были склоняться къ возможно большему сближенію содержанія вѣры съ результатами древней науки и къ толкованію этой послѣдней въ пользу христіанства. Такимъ образомъ, эллинизированіе Евангелія невольно производится уже апологетами. Значительнѣйшіе изъ

нихъ—греки *Юстинъ* и *Аѳинагоръ*, а изъ римлянъ *Минуцій Феликсъ* и позднѣе *Лактанцій*.

Corpus Apologetarum Christianorum sec. seculi, изд. *Otto* (Jena съ 1842)

Изъ предшественниковъ Юстина слѣдуетъ, главнымъ образомъ, упомянуть *Аристида* Аѳинскаго, въ отрывкахъ сочиненій котораго (изд. въ Венеціи 1878) заключаются философскіе доводы въ пользу христіанства, какъ откровеннаго монотеизма.

Флавій Юстинъ Мученикъ былъ родомъ изъ Сихема (Flavia Neapolis) въ Самаріи, грекъ по происхожденію и образованію; разработывая различныя системы современной науки, онъ пришелъ къ убѣжденію, что только христіанская религія заключаетъ въ себѣ истинную философію и, защищая это ученіе, поплатился въ Римѣ жизнью въ 163—166 годахъ. Изъ его сочиненій (первые томы изд. *Otto*) надо признать подлинными діалогъ съ евреемъ Трифономъ и обѣ апологіи. Ср. *K. Semisch*, J. der Märtyrer (Breslau 1840 и 1842).—*B. Aubé*, S. Justin, philosophe et martyr (Paris 1861).—*M. v. Engelhardt*, Das Christenthum J. d. M. (Erlangen 1858).

Аѳинагоръ Аѳинскій представилъ въ 176—77 году Марку Аврелію свое πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (посольство по дѣламъ христіанъ); еще сохранилось его περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (о воскресеніи мертвыхъ; оба у *Otto*, томъ VII).—Ср. *Th.* A. *Clarisse*, De A. vita scriptis et doctrina (Leyden 1819).—*F. Chubring*, Die Philosophie des A. (Bern 1882).

Родственнымъ является воззрѣніе *Теофила* Антіохійскаго, изложенное имъ въ 180 г., въ посланіи къ Автоликосу (Corpus, Bd. VIII); такова же и Апологія *Мелитона* изъ Сардъ и *Аполлинарія* изъ Гіераполя.

Апологетическій діалогъ «Октавій» *Минуція Феликса* (въ 200 г.), изданный въ Corpus scriptor. ecclesiasticor. latinorum *C. Halm*'омъ (Wien 1867), изображаетъ христіанство почти совершенно въ духѣ этическаго раціонализма; ср. A. *Soulet*, Essai sur l'Octavius de Min. Fel. (Strassburg 1867).—*R. Kühn*, Der Octavius d. M. F. (Leipzig 1882).

Сходныя представленія встрѣчаются въ изящной формѣ, но безъ философскаго значенія, у ритора *Фирміана Лактанція* (умершаго вскорѣ послѣ 325 г.); въ своемъ главномъ произведеніи — Institutiones divinae онъ пытался изложить систематически христіанскую мораль, отдѣльныя черты которой хотя и встрѣчались, правда, разсѣянными въ греческой философіи, но во всей совокупности ихъ можно познать и обосновать только при помощи Божественнаго просвѣщенія. Ср. *J. G. Th. Müller*, Quaestiones Lactantieae (Gött. 1875).

Эти эллинизирующіе апологеты стремятся доказать, что *христіанство* представляется единственной *«истинной философіей»*, такъ какъ оно даетъ не только вѣрное познаніе, но еще учитъ правильному поведенію и доставляетъ истинное блаженство въ этой и будущей жизни; а такое преимущество христіанской философіи сводятъ они къ тому, что она одна основывается на полномъ откровеніи Божества въ Іисусѣ Христѣ; ибо человѣкъ, погрязшій въ злой чувственный міръ и преданный власти демо-

новъ, можетъ быть причастенъ чему-либо разумному только черезъ *Божественное внушеніе*. Оно уже съ самаго начала дѣйствовало среди человѣчества, и великіе учители греческаго міра (Пиѳагоръ, Сократъ, Платонъ) всѣмъ, что они познали изъ истины, обязаны не собственному разуму, а отчасти прямо Божественному откровенію, отчасти же косвенно—вдохновеннымъ ученіямъ Моисея и пророковъ, которыми они, будто бы, воспользовались. Но всѣ эти откровенія проявлялись спорадически и въ зачаточномъ видѣ (какъ λόγος σπερματικός), и впервые въ Іисусѣ Христѣ въ полномъ и совершенномъ видѣ открылось Божественное Слово (λόγος), воплотившееся въ человѣка, потому что Божество, Которое само по себѣ неизъяснимо и неизрѣченно, проявило всю Свою сущность въ Сынѣ.

Характерная особенность ученія этихъ лицъ, и главнымъ образомъ Юстина, заключается въ послѣдовательно проведенномъ отожествленіи разумнаго и откровеннаго; это отожествленіе было подготовлено понятіемъ стоиковъ о λόγος'ѣ и преобразованіемъ этого понятія у Филона, причемъ матеріальный характеръ λόγος'а былъ отброшенъ и сохранилось только вездѣсущіе Божественнаго духа въ природѣ и въ исторіи. Если въ виду этого Юстинъ и находитъ уже у древнихъ философовъ почти всѣ отдѣльные моменты христіанской истины (которымъ онъ придаетъ слишкомъ большую морализирующую тенденцію), если онъ и полагаетъ, что всѣ народы получили въ качествѣ естественнаго дара (ἔμφυτον) часть спасающей истины черезъ Божественное внушеніе, то, съ своей стороны, онъ разсматриваетъ, какъ внушенное, все то, что греческая наука признаетъ естественнымъ и раціональнымъ. А вслѣдствіе этого онъ находитъ во всѣхъ принятыхъ и одобренныхъ имъ, въ качествѣ «христіанскихъ», ученіяхъ частью непосредственное откровеніе, частью же воспринятіе предвозвѣщаній Моисея и пророковъ, знакомство съ которыми онъ, напр. у Платона, считаетъ неподлежащимъ сомнѣнію, что до него утверждалъ и Филонъ. Съ другой стороны, апологеты, въ противоположность неопредѣленному исканію откровенія, отличающему новопиѳагореизмъ и остальныя формы мистическаго платонизма, обладаютъ громаднымъ преимуществомъ вѣрованія въ опредѣленное, безусловное, положительное и историческое откровеніе во Христѣ. Въ представленіи о Немъ они связываютъ филоновское понятіе Слова съ этико-религіознымъ толкованіемъ еврейскаго мессіанскаго идеала и поэтому обозначаютъ Его, какъ рожденнаго отъ Отца, какъ «втораго Бога», въ Которомъ воплотилось Божественное откровеніе.

Въ тѣсной связи съ этой теоріей внушенія стоитъ у апологетовъ ихъ метафизическій дуализмъ, проявляющійся въ томъ, что они, совсѣмъ въ духѣ платоно-новопиѳагорейцевъ противопоставляютъ Божеству, образующему посредствомъ λόγος'а (слова) міръ—ἄμορφος ὕλη (безформенную матерію) съ тѣмъ, чтобы разсматривать все матеріальное какъ само по себѣ злое и неразумное. Слѣдовательно, основное ученіе таково: λόγος (слово), какъ вѣчная сущность Божественнаго откровенія, сдѣлалось во Христѣ человѣкомъ, чтобы искупить подпавшихъ злу людей и водворить царство Божіе.

§ 52. Желаніе обратить вѣру (πίστις) и ея предписанное содержаніе представленій въ познаніе посредствомъ понятій (γνῶσις) рано уже явилось въ христіанскихъ общинахъ, какъ это видно изъ посланій Павла. Осуществленіе же этого желанія въ обширныхъ размѣрахъ началось со втораго столѣтія въ сирійско-александрійскихъ кружкахъ христіанства, гдѣ новопиѳагорейско-платоновскія и филоновскія идеи встрѣчались съ образами фантазіи, возбужденными сирійскимъ смѣшеніямъ восточныхъ и западныхъ культовъ и миѳологій. Наблюдаемое ими состязаніе религій изъ за власти надъ міромъ сплотилось въ представленіи этихъ *гностиковъ* въ христіанскую религіозную философію. Ея послѣдователи, принадлежавшіе въ большинствѣ случаевъ къ членамъ общины, получившимъ эллинское образованіе, создали свои особые мистическіе кружки, имѣвшіе широкое распространеніе, и, сливая идеалистическую философію съ фантастическими, миѳологическими повѣрьями востока, настолько потеряли духовную связь съ цѣлымъ христіанской общины, что въ концѣ концовъ были отвергнуты ею, какъ еретики. Главные представители гностицизма—*Сатурнинъ*, *Карпократъ*, *Базилидъ*, *Валентинъ* и *Бардезанъ*,

A. W. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818).—*E. Matter*, Histoire critique du gnosticisme (2. édit., Paris 1843),—*F. Chr. Baur*, Die christl. Gnosis oder Religionsphil. (Tübingen 1835).—*A. Lipsius*, Der Gnostizismus (Leipzig 1860, оттискъ изъ Ersch u. Gruber Bd. 71).—*H. S. Mansel*, The gnostic heresies (London 1875).—*A. Harnack*, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus (Leipzig 1873).—A. *Hilgenfeld*, Die Ketzergeschichte der Urchristentums (Jena 1884).—*M. Joel*, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrhunderts (Breslau 1880 и 83).

Жизнь даже выдающихся гностиковъ намъ мало извѣстна. Отъ сочиненій ихъ сохранились лишь ничтожные отрывки, главнымъ образомъ одно сочиненіе πίστις σοφία (вѣра—мудрость) неизвѣстнаго автора изъ кружка валентиніанцевъ (изд. *Petermann*'омъ, Berlin 1851); вообще знакомство съ этими ученіями ограничивается сообщеніями ихъ противниковъ, въ особенности *Иренея* (ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, изобличеніе и опроверженіе ложнаго знанія) (издан. въ Лейпцигѣ 1853), *Ипполита* (ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων, изобличеніе всѣхъ ересей) (изд. въ Оксфордѣ 1851), Юстина, Тертулліана (adversus Valentinianos), Климента Александр., Оригена, Евсебія, Августина и др. *Сатурнинъ*, родомъ изъ Антіохіи, училъ въ царствованіе Адріана. *Карпократъ* училъ въ 130 году въ Александріи, и въ ней же одновременно съ нимъ дѣйствовалъ и *Базилидъ*, уроженецъ Сиріи. Немного позднѣе начинается дѣятельность замѣчательнѣйшаго изъ этихъ людей—*Валентина*, жившаго впо-

слѣдствіи въ Римѣ и умершаго въ 160 г. на Кипрѣ. *Бардезанъ* родился въ Месопотаміи и жилъ между 155—225 г.

Ср. *Uhlhorn*, Das basilidianische System (Göttingen 1855).—*G. Heinrici*, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift (Berlin 1871).—*Fr. Lipsius*, Valentinus und seine Schule (Jahrb. f. prot. Theol. 1887).—*G. Köstlin*, Das gnostische System des Buchs πίστις σοφία (Theol. Jahrb. Tüb. 1854).—*A. Hilgenfeld*, Bardesanes, der letzte Gnostiker (Leipzig 1864).

Основная мысль, которая, не смотря на чувственную и миѳологическую фантастичность, приданную ей гностиками, сохраняетъ за ними постоянное мѣсто въ исторіи философіи, заключается въ развитіи ими, въ силу ихъ религіозныхъ основныхъ воззрѣній, очерка *философіи исторіи* въ широкомъ смыслѣ этого слова. Въ то время, какъ христіанство стремится стать побѣдителемъ іудейства и язычества, въ глазахъ гностиковъ эта борьба религій обращается въ миѳическую борьбу боговъ этихъ религій; а въ ихъ философіи этотъ взглядъ отражается какъ ученіе, что съ появленіемъ Спасителя наступаетъ рѣшительный поворотъ не только въ развитіи человѣческаго рода, но и въ исторіи всего міра. Этотъ поворотъ, однако, сводится къ основной идеѣ христіанства: къ *освобожденію отъ зла чрезъ полное откровеніе высшаго Божества въ Іисусѣ Христѣ*.

Превращеніе всѣхъ натурфилософскихъ категорій въ этико-религіозныя составляетъ, такимъ образомъ, основную форму философствованія гностиковъ: прежде всего они съ полнѣйшей односторонностью пытаются понимать вселенную только съ религіозной точки зрѣнія и представляютъ себѣ міровой процессъ въ видѣ борьбы добра со зломъ, оканчивающейся побѣдой добра чрезъ искупленіе Спасителя.

Поскольку эта противоположность добра и зла выражается въ понятіяхъ, она является у нихъ въ формѣ новопиѳагорейскаго дуализма духа и матеріи. При миѳологическомъ же изображеніи этой противоположности, которое въ системѣ гностиковъ играетъ наибольшую роль, выведены, въ качествѣ міровыхъ силъ, обреченныхъ на гибель, частью языческіе демоны, частью Ветхозавѣтный Богъ (въ видѣ платоновскаго деміурга), причемъ они въ такой же мѣрѣ противополагаются истинному Богу, побѣдившему ихъ своимъ откровеніемъ во Христѣ, какъ и соотвѣтствующія религіи—христіанству.

Естественно-историческими зачатками греческой философіи (ср. § 13) обусловливалось то обстоятельство, что даже въ своихъ крупныхъ телеологическихъ системахъ она не могла дать удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ

объ общемъ смыслѣ историческаго процесса: ей не доставало дисциплины, философіи исторіи. И этотъ недостатокъ непремѣнно долженъ былъ выступить наружу именно тогда, когда древняя культура начинала стариться. Такимъ образомъ, гностики являются *первыми философами исторіи*. А такъ какъ исходнымъ пунктомъ своей философіи исторіи они ставили христіанскій принципъ искупленія міра Христомъ, то ихъ и слѣдуетъ признать христіанскими философами исторіи и религіи.

Преодолѣніе іудейства христіанствомъ изображается въ миѳологической формѣ даже и такими людьми какъ *Керинтъ*, сиріецъ *Кердонъ*, въ особенности же *Маркіонъ* и его ученикъ Апеллесъ, и именно слѣдующимъ образомъ: по ихъ мнѣнію, Ветхозавѣтный Богъ, создавшій вселенную и давшій (іудейскій) законъ, отличается, какъ низшій *демонъ*, отъ высшаго, во Христѣ проявившагося, Бога; перваго можно познать (изъ природы и Ветхаго Завѣта), второй—самъ по себѣ неизъяснимъ и непознаваемъ; первый только справедливъ — второй милосердъ и благъ (на эту этическую разницу особенно напираетъ Маркіонъ).

Этотъ способъ представленія гностики вносятъ и въ дуализмъ добра и зла, духа и матеріи. Карпократъ проводитъ этотъ дуализмъ въ греческомъ духѣ, склоняясь самымъ рѣшительнымъ образомъ къ новопиѳагорейскому синкретизму; Сатурнинъ же, а особенно Базилидъ (согласно передачи Иренея) пользуется для этого и восточными миѳологическими преданіями. Астрономическій дуализмъ пиѳагоро-аристотелевскаго представленія (ср. стр. 228) помѣщаетъ между Божествомъ и землею цѣлый сонмъ ангеловъ и демоновъ (распредѣляя ихъ въ группы по символическимъ числамъ). Изъ нихъ самые нижніе помѣщаются настолько далеко отъ божественнаго совершенства, что могутъ вступить въ соприкосновеніе съ нечистою матеріей и, дѣйствуя на нее какъ деміургъ, придать ей міровой образъ. Въ этомъ мірѣ, какъ и въ мірѣ духовъ, идетъ борьба между совершеннымъ и несовершеннымъ, свѣтомъ и тьмою, пока не снизойдетъ въ міръ плоти для искупленія заключеннаго въ матерію духа λόγος'а, νοῦς'а (слово, разумъ), самый совершенный изъ Эоновъ—Іисусъ Христосъ. Такова основная идея гностицизма, отдѣльные миѳологическіе оттѣнки котораго не имѣютъ философскаго значенія.

Соотвѣтствующая ей *антропологія* различаетъ въ человѣкѣ три стороны: чувственно-матеріальную (ὕλη), душевно-демоническую (ψυχή) и духовно-божественную (πνεῦμα). Въ зависимости отъ преобладанія каждой изъ нихъ, люди подраздѣляются на пневматиковъ, психиковъ и гиликовъ, различіе, которое, при случаѣ, можетъ быть отожествлено съ раздѣленіемъ на христіанъ, евреевъ и язычниковъ (Валентинъ).

Дуализмъ этихъ взглядовъ истекаетъ видимо изъ александрійскаго, т.-е. эллинскаго круга понятій, и лишь впослѣдствіи онъ ассимилировалъ нѣкоторыя сходныя черты изъ восточныхъ религій (парсизмъ). Вслѣдствіе вліянія гностицизма на восточныя религіи возникъ позднѣе (въ 3-мъ стол.) и *манихеизмъ*, крайняя дуалистическая теорія, игравшая такую значительную роль въ духовной борьбѣ слѣдующихъ столѣтій (ср. *F. Chr. Baur*, Das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831.—*O. Flügel*, Mani und seine Lehre, Leipzig 1862.—*A. Geyler*, Das System des Manichäismus, Jena 1875).

Между тѣмъ дуализъ этотъ, хотя и соотвѣтствовалъ (согласно своему первоначальному направленію) этическимъ воззрѣніямъ христіанства и его убѣж-

денію въ необходимости искупленія, но въ то же время онъ противорѣчилъ метафизической основной идеѣ христіанства, въ силу которой оно, также какъ и еврейство, не могло признавать никакой міровой власти на ряду съ властью Бога живого. Движимое этимъ монистическимъ стремленіемъ, христіанство отвергало дуализмъ греческой философіи и стремилось побороть его. Поэтому позднѣйшія формы гносиса, стараясь объяснить двойственность теоріей истеченія изъ божественной первосущности, приближаются скорѣе къ *монизму*, который господствовалъ въ церковномъ православіи; причемъ эта теорія въ ученіи стоиковъ имѣла своимъ прообразомъ превращеніе мірового огня въ элементы, а сама опять, повидимому, стала тѣмъ же для новоплатонизма. Школа Базилида (если указанія Ипполита относятся къ ней) слѣдовала этому теченію, вѣроятно, не безъ вліянія замѣчательнѣйшаго изъ гностиковъ—*Валентина*.

Онъ впервые попытался перенести эти противоположности въ божественную первосущность (προπάτωρ—предокъ), опредѣляя его, какъ вѣчную глубину (βυθός—пучина), которая изъ своего первобытнаго неизъяснимаго содержанія (σιγή = ἔννοια — молчаніе = мысль) производитъ сперва πλήρωμα (полноту), міръ идей, изъ которыхъ одна идея σοφία (мудрость) гибнетъ вслѣдствіе неудержимаго влеченія къ отцу и черезъ деміурга заражаетъ чувственный міръ и т. д. Въ чисто миѳической формѣ сдѣлана здѣсь попытка къ уничтоженію греческаго дуализма и къ усвоенію идеалистическаго монизма, что и дѣлаетъ изъ этихъ воззрѣній фантастическаго предтечу новоплатонизма.

Гностическія мистеріи въ своемъ ученіи (безъ сомнѣнія и въ культѣ) настолько удалились отъ все болѣе и болѣе организующейся христіанской церкви, что, наконецъ, ихъ послѣдователей отлучили отъ нея, какъ еретиковъ. Ихъ смѣлая религіозная философія вызвала, съ одной стороны, дошедшее до крайности нерасположеніе къ научному обоснованію вѣры, а съ другой—полемическое ограниченіе догмата простѣйшимъ содержаніемъ regula fidei. Изъ представителей перваго направленія надо упомянуть преимущественно о *Татіанѣ* и *Тертулліанѣ*: первый, радикальный представитель оріентализма, отвергалъ греческую культуру, какъ діавольское дѣло; второй, вдохновенно настроенный, ограниченный антитеоретикъ, довелъ антропологическій дуализмъ до того, что для него евангельская истина прямо подтверждается противорѣчіемъ человѣческаго разума: credo quia absurdum.—А рядомъ съ ними выступаютъ, въ качествѣ антигностиковъ, *Ириней* (около 140—200) и *Ипполитъ*, его ученикъ. Они поддерживаютъ, противъ выставленной гностиками антиеврейской философіи исторіи, ученіе Павла о Божественномъ планѣ воспитанія, по которому еврейскій законъ считается «подготовительнымъ воспитателемъ къ христіанству». И они также даютъ религіозную философію исторіи, представляя историче-

скій процессъ въ видѣ обдуманнаго послѣдовательнаго ряда искупительныхъ дѣйствій Бога, причемъ идеальная жизненная связь человѣчества выражается у нихъ въ понятіи церкви (ἐκκλησία). Однако, и въ томъ, и въ другомъ направленіи антигностицизмъ не въ состояніи обойтись безъ помощи греческихъ философскихъ положеній (у Тертулліана—Стоя, у Иренея и Ипполита—Филонъ) и даже безъ помощи ученій гностиковъ (особенно въ лицѣ Татіана, впослѣдствіи вполнѣ примкнувшаго къ гностическому ученію Валентина).

Татіанъ былъ ассиріецъ; его рѣчь «πρὸς Ἕλληνας» (противъ грековъ), гдѣ онъ пользуется юстиновскими идеями для полемики противъ всѣхъ философій и противопоставляетъ вѣру «варваровъ» греческой лжемудрости, было напечатано въ собраніи Otto, т. VI. (Jena 1851), въ недавнее время у *E. Schwartz*'а (Leipzig 1888).—Ср. *Daniel*, Tatian der Apologet (Halle 1837).

Тертулліанъ (160—220), бывшій въ послѣдніе годы своей жизни представителемъ монтанистической секты, принадлежитъ къ стоикамъ христіанства: онъ соединяетъ фантастическій матеріализмъ и сенсуализмъ съ строгою безпощадною моралью христіанства и съ его рѣзкимъ противопоставленіемъ чувственности и нравственности. Его многочисленныя, частью апологетическія, частью полемическія, частью увѣщательныя сочиненія изданы *F. Oehler*'омъ (Leipz. 1853 и сл.).—Срав. *A. W. Neander*, Antignosticus; Geist des Tertullianes und Einleitung in dessen Schriften (2. Aufl., Berlin 1849).—*A. Hauck*, Tertullian's Leben und Schriften 1877).—*G. R. Hauschild*, Tertullian's Psychologie und Erkenntnistheorie (Leipz. 1880).

Эта же противорѣчивость, но безъ первоначальной парадоксальности Тертулліана, встрѣчается у африканскаго ритора *Арнобія*, написавшаго въ 300 г. сочиненіе «*Adversus gentes*» (изд. *A. Reifferscheid*'омъ въ Corp. script. eccl. lat., Wien 1875). И онъ, и Тертулліанъ представляютъ типическое явленіе въ томъ отношеніи, что у нихъ правовѣріе, желая выставить авторитетъ, благость и откровеніе, какъ вполнѣ необходимыя для человѣка, принижаетъ какъ можно больше естественную силу познанія и дѣйствуетъ за одно съ сенсуализмомъ и съ его скептическими послѣдствіями.

Сочиненіе *Иренея* (см. выше), за исключеніемъ нѣкоторыхъ отрывковъ, сохранилось только въ латинскомъ переводѣ; ср. *Böhringer*, Die Kirche Christi (Zürich 1861). I, 271 и сл.—*H. Ziegler*, Irenaeus der Bischof von Lyon (Berlin. 1871).—A. *Gouilloud*, St. Ir. et son temps (Lyon 1876).—Сочиненіе *Ипполита*, первую книгу котораго раньше принимали за φιλοσοφούμενα Оригена, издано *Duncker*'омъ и *Schneidewin*'омъ (Göttingen 1859); ср. *Bunsen*, Hippolyt und seine Zeit (2 Bd., Leipzig 1852).

§ 53. Научное формулированіе религіознаго самосознанія христіанской церкви завершилось въ концѣ концовъ въ Александріи, при участіи тамошней школы катехизаторовъ, пользовавшейся для этой цѣли частью апологетическими, частью гностическими теоріями. Ея руководителями до и послѣ 200 г.

были — *Климентъ Александрійскій* и, основатель христіанской теологіи, *Оригенъ*.

Guerike, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica (Halle 1824).— *C. W. Hasselbach*, De schola quae Al. floruit catechetica (Stettin 1826).— Кромѣ нихъ еще сочиненія Matter'а, J. Simon'а и Vacherot, ср. стр. 294.

Сохранились три главныя сочиненія *Климента*: λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (увѣщательное слово къ грекамъ), παιδαγωγός (воспитатель) и στρωματεῖς («ковры»). Послѣднее имѣетъ особенно важное значеніе въ философіи исторіи. Въ ученіи Климента ясно выступаетъ зависимость его отъ Филона: ученіе перваго представляетъ mutatis mutandis примѣненіе филоновскихъ принциповъ къ христіанству, и относится къ послѣднему совершенно такъ, какъ филонизмъ къ іудейству. Поэтому хотя Климентъ въ философскомъ отношеніи совершенно несамостоятеленъ, но все же онъ имѣетъ то великое значеніе что, благодаря ему и, самостоятельно обработавшему его ученіе, Оригену, эклектическій, сильно проникнутый стоическимъ духомъ, платонизмъ былъ окончательно принятъ въ христіанскую догматику. Ср. *Dähne*, De γνώσει Clem. A. et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis (Leipzig 1831).— *J. Reinkens*, De fide et γνώσει Clem. (Breslau 1850) и De Clem. presbytero Al. (ibid. 1851).—*Lämmer* M., Al. de λόγῳ doctrina (Leipzig 1855).—*Hébert-Duperron*, Essai sur la polémique et la philosophie de Clem. (Paris 1855).— *J. Cognat*, Clem. d'Alex. sa doctrine et sa polémique (Paris 1858).—*H. Treische*, De γνώσει Clem. Al. (Jena 1871).

Оригенъ (185—254), прозванный Адамантомъ, рано выступилъ въ качествѣ учителя въ школѣ катехизаторовъ, управляемой Климентомъ. Послѣ этого онъ слушалъ лекціи Аммонія Саккаса (см. § 54), подвергся за свое ученіе преслѣдованію и, изгнанный изъ Александріи, провелъ старость въ Кесаріи и Тирѣ. Въ философскомъ отношеніи самыми значительными изъ его сочиненій считаются περὶ ἀρχῶν (о началахъ) и κατὰ Κέλσου (противъ Цельса).—(Цельсъ, платонизирующій философъ, написалъ въ 170—180 годахъ свое ἀληθὴς λόγος= истинное слово, которое можно было частью возстановить по отвѣтному на него сочиненію Оригена, и въ которомъ содержится цѣлый арсеналъ нападокъ на христіанство: ср. *Th. Keim*, C's wahres Wort, Zürich 1873.—*E. Pélagaut*, Étude sur Celse, Lyon 1878). Сочиненіе о началахъ сохранилось почти только въ латинской передѣлкѣ Руфина.—Изд. Migne т. 11—17. Ср. *G. Thomasius*, Origenes (Nürnberg 1837).—*Redepenning*, Origen, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (2 Bd. Bonn 1841—46).—*J. Denis*, De la philosophie d'Orig. (Paris 1884) и въ особенности A. *Harnack*, Dogmengeschich. I, 512 и сл.

Оригенъ положилъ основаніе *христіанскому богословію, какъ научной системѣ*, подготовленной уже Климентомъ; ибо хотя церковь и не одобрила (какъ въ то время, такъ и позднѣе) нѣкоторыхъ частностей въ его ученіи и замѣнила ихъ другими, но его философская точка зрѣнія и основныя понятія, принятыя имъ для обоснованія христіанскихъ догматовъ, послужили для церкви дальнѣйшимъ руководствомъ, притомъ именно въ

томъ видѣ, въ какомъ онъ развилъ ихъ, заимствовавъ изъ круга идей александрійской философіи. Этого значенія Оригенъ достигъ тѣмъ, что, пытаясь преобразовать πίστις (вѣру) въ γνῶσις (знаніе) (онъ выражается также: σοφία—мудрость), онъ не допустилъ себя увлечься ни миѳологическими умствованіями, ни философскими теоріями и не отступилъ отъ основныхъ убѣжденій христіанской общины. Такимъ образомъ, по своей основной цѣли его ученіе представляется явленіемъ, вполнѣ параллельнымъ гностицизму; но пока гностицизмъ смѣлымъ движеніемъ быстро создаетъ произвольную, особую форму христіанства, александрійская школа катехизаторовъ постепенно проводитъ научное самоуразумѣніе общей христіанской вѣры; и именно Оригенъ твердою рукою набрасываетъ основныя черты, въ предѣлахъ которыхъ и развилась позднѣйшая разработка.

Поэтому для Оригена источникомъ и мѣрой религіознаго познанія является regula fidei и принятый церковью канонъ Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Наука вѣры состоитъ въ *методическомъ объясненіи Писанія*. Этотъ методъ заключается (согласно Филону) въ *приданіи историческимъ отношеніямъ идейнаго смысла*. Историческая часть откровенія сводится только къ вразумительному для массы «соматическому» смыслу его; «психическій» же смыслъ заключается въ нравственномъ истолкованіи (что особенно приложимо къ Ветхому Завѣту); но выше ихъ обоихъ стоитъ «пневматическій» смыслъ намѣченнаго въ Св. Писаніи философскаго ученія. Хотя это и ведетъ за собой различеніе исотеристическаго христіанства отъ экзотерическаго (χριστιανὸς σωματικός — христіанинъ тѣломъ), но Оригенъ оправдываетъ такое различеніе тѣмъ, что откровеніе, всегда одинаковое по содержанію, своей формою приспособляется къ различнымъ дарованіямъ и стадіямъ развитія духа. Подобно тому, какъ истинный смыслъ Ветхаго Завѣта раскрылся только въ Евангеліи, точно также и за этимъ Евангеліемъ нужно искать *вѣчное пневматическое Евангеліе*, которое теперь Божественною благодатью открыто пока лишь немногимъ.

Во главѣ ученія Оригена находится понятіе о Богѣ, какъ о чистомъ духѣ, который въ полной неизмѣняемости и единичности (ἑνάς-μονάς) возвышается надъ всякимъ созданіемъ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — по ту сторону сущности) — въ качествѣ вѣчнаго Творца всѣхъ вещей, и который во всей Своей полнотѣ непознаваемъ никакою тварью. Существенный признакъ Его — *абсолютная причинность Его воли:* Онъ всегда творитъ, и Его творческая дѣятельность также вѣчна, какъ и Онъ самъ. Но вслѣдствіе Его собственной неизмѣняемости это творчество не можетъ простираться прямо на измѣняющіяся единичныя вещи, а только на вѣчное откровеніе Его собственнаго существа, на Его ото-

бразъ, λόγος (Слово). Этотъ Логосъ мыслится Оригеномъ прямо какъ лицо, какъ самостоятельная ѵпостась; онъ хотя и не ὁ θεός (*der* Gott, *le* Dieu), но все-таки θεός (*ein* Gott, *un* Dieu), δεύτερος θεός (второй Богъ), и Св. Духъ также относится къ Нему, какъ Онъ къ Отцу. По отношенію къ міру Логосъ есть ἰδέα ἰδεῶν (идея идей), первообразъ, сообразно которому Божественная воля все создаетъ. Потому и твореніе вѣчно. Оно состоитъ изъ безчисленнаго множества духовъ, предназначенныхъ принимать участіе въ божественномъ блаженствѣ и, наконецъ, сдѣлаться божественными существами (θεοποιούμενοι). Но они надѣлены *свободою*, и этой послѣдней обусловлено то, что всѣ они, каждый въ своемъ родѣ, болѣе или менѣе отпадаетъ отъ Божественной сущности. Для ихъ очищенія Богъ создаетъ матерію и, такимъ образомъ, духи матеріализуются по послѣдовательно понижающимся степенямъ: ангелы, небесныя свѣтила, люди, мрачные демоны.

Характернымъ и чисто христіанскимъ противопоставленіемъ эллинскому интеллектуализму является у Оригена выставленіе на первый планъ воли съ приписываемымъ ей метафизическимъ значеніемъ. При этомъ воля Бога есть необходимое вѣчное проявленіе его существа; воля же духовъ—свободное временное рѣшеніе. *Обѣ стоятъ въ томъ же отношеніи другъ къ другу, какое существуетъ между* οὐσία (*сущностью*) и γένεσις (*бываніемъ*) *въ платоновской системѣ*. Въ противоположность неизмѣняемости и единичности Божественной воли, свобода воли духовъ заключаетъ въ себѣ причины различія, измѣняемости—отдѣльнаго быванія; она является сразу причиной и грѣха, и матеріальности. Такимъ образомъ, Оригенъ получаетъ возможность соединить съ абсолютною причинностью Бога, которая не терпитъ подлѣ себя никакой первоначальной матеріи, факты зла, чувственности и несовершенства, и этимъ путемъ примирить этическую трансцендентность съ физическою имманентностью, т.-е. представлять Бога, какъ Создателя, но все-таки не виновника зла. Вѣра въ Божественное всемогущество и сознаніе собственной грѣховности,—вотъ два противоположныхъ основныхъ элемента христіанской метафизики; и Оригенъ примиряетъ ихъ посредствомъ понятія свободы.

Вѣчное твореніе подразумѣваетъ въ себѣ также и послѣдовательное возникновеніе безконечнаго числа Эоновъ, міровыхъ системъ, въ которыхъ паденіе и искупленіе постоянно повторяются въ лицѣ новыхъ духовъ; однако, Оригенъ не развиваетъ подробно этого труднаго пункта, но обходитъ его, сосредоточивая все свое вниманіе главнымъ образомъ на данномъ мірѣ духовъ.

Падшіе духи стремятся изъ матеріи, въ которую они изгнаны очищенія ради, обратно къ Божественному началу. Хотя они достигаютъ этого и собственной свободой, благодаря присущей имъ божественности, которой не теряютъ даже при самомъ глубо-

комъ паденіи, но все-таки не безъ помощи благодати, которая споконъ вѣковъ дѣйствовала въ человѣчествѣ (здѣсь, по примѣру апологетовъ, признается пропедевтическая цѣнность языческой философіи, и именно платоновской и аристотелевской этики), но вполнѣ дается только во Христѣ. Своею безгрѣшною душою (ψυχή) Предвѣчный Логосъ соединился въ богочеловѣческое единство, Своимъ страданіемъ Онъ представляетъ для міра вѣрующихъ искупленіе въ видѣ явленія во времени, а избраннымъ (пневматикамъ) даетъ истинное просвѣтленіе черезъ Свое существо. Съ Его помощью конечный духъ достигаетъ различныхъ степеней искупленія: вѣры, религіознаго уразумѣнія видимаго міра, познанія λογος'а и, наконецъ, блаженнаго погруженія въ Божество. Посредствомъ совокупнаго дѣйствія свободы и благодати всѣ духи должны быть освобождены, матеріальное вещество совлечено, и должно совершиться возвращеніе всѣхъ вещей въ Бога (ἀποκατάστασις—возстановленіе).

Таковы основныя понятія христіанскаго богословія, какъ ихъ развилъ Оригенъ. Изъ нихъ видно, что христіанство завладѣло идеями древней философіи и переработало ихъ въ одно цѣлое при помощи своихъ религіозныхъ принциповъ. Измѣненія, произведенныя въ этой системѣ развитіемъ догматовъ, относятся, главнымъ образомъ, къ эсхатологіи и христологіи. Въ послѣдней Оригенъ обращаетъ больше вниманія на космологическій, чѣмъ на сотеріологическій моментъ λόγος'а, причемъ ему не удалось вполнѣ согласовать ихъ между собою. Споры же, происходившіе на почвѣ его ученія въ 3-емъ и 4-омъ столѣтіяхъ до полнѣйшаго утвержденія каѳолическаго догмата, основываются на чисто богословскихъ мотивахъ и ничего болѣе не измѣняютъ въ философскихъ основоположеніяхъ.

4. Новоплатонизмъ.

У грековъ явленіемъ, соотвѣтствующимъ христіанской религіозной наукѣ, служитъ *новоплатоновская* философія. Въ однихъ и тѣхъ же центрахъ александрійской культуры, гдѣ всѣ формы греческой науки встрѣчались со всѣми религіозными ученіями, зародились одновременно двѣ доктрины: *Оригена* и *Плотина*. И какъ въ «гносисѣ» можно видѣть зачатки христіанскаго богословія, такъ и въ подпавшихъ вліянію Филона эклектикахъ-платоновцахъ, особенно въ Нуменіи, видно подготовленіе новоплатонизма.

Къ этой общности происхожденія присоединяется и общность цѣли. Обѣ эти научныя системы методически развиваютъ,

подтверждаютъ и доказываютъ, что религіозное убѣжденіе есть единственный вѣрный источникъ спасенія для жаждущаго искупленія индивидуума.

Но при этомъ между ними есть и большая разница. Христіанское богословіе нашло для себя не только опору но даже и непрерывное руководство въ религіозномъ сознаніи цѣлой общины, уже организующейся и слагающейся въ видѣ церкви. Новоплатонизмъ же былъ созданъ и защищаемъ отдѣльными личностями, предававшимися философскому размышленію; поэтому онъ проникъ только въ нѣкоторые школьные кружки, и лишь впервые при ихъ помощи стремился придти въ соприкосновеніе съ различными мистеріями. Христіанское богословіе есть научное изображеніе вѣрованія, уже до него могущественно развитаго; новоплатонизмъ же — *религія ученыхъ*, которая при случаѣ пытается слить съ собой существующіе культы. Въ этомъ обстоятельствѣ и заключается причина гибели новоплатонизма, хотя научная сила его была, вѣроятно, не менѣе велика, чѣмъ у христіанства.

Историческое развитіе новоплатонизма распадается на три стадіи. Сначала онъ представляется по существу только научной теоріей; затѣмъ онъ преобразовывается (и на этотъ разъ ясно противорѣчитъ христіанству) въ систематическое богословіе политеизма; и, наконецъ, потерпѣвъ въ немъ неудачу, переходитъ къ схоластическому объединяющему возобновленію ученій всей греческой философіи вообще. Эти три стадіи носятъ названіе *александрійской*, *сирійской* и *аѳинской* школъ и связываются съ именами ихъ главнѣйшихъ представителей: *Плотина*, *Ямблиха* и *Прокла*.

Срав. соч. Matter'a, J. Simon'a и Vacherot, приведенныя на стр. 294; кромѣ того *Barthélemy St.—Hilaire*, Sur le concours ouvert par l'académie etc. sur l'école d'Alexandrie (Paris 1845); — *K. Vogt*, Neuplatonismus und Christenthum (Berlin 1836).—*A. Steinhart* (Art. in Pauly's Realenzyclopädie des class. Altertums). — *R. Hamerling*, Ein Wort über die Neuplatoniker (Triest 1858 съ переведенными отрывками). — *H. Kellner*, Hellenismus und Christenthum, oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum (Köln 1866). — *A. Harnack*, Dogmengeschichte I, 663 и сл.

§ 54. Основателемъ новоплатонизма считается *Плотинъ*, родившійся въ 204 г. по Р. Х. въ Ликополѣ въ Египтѣ. Философское образованіе получилъ онъ въ Александріи у извѣстнаго Аммонія Саккаса; принималъ затѣмъ участіе въ персидскомъ

походѣ императора Гордіана съ цѣлью заняться на Востокѣ религіозно-научными изслѣдованіями; около 244 г. въ Римѣ онъ выступилъ съ большимъ успѣхомъ въ качествѣ учителя и умеръ въ одномъ помѣстьѣ Кампаніи въ 269 году.

Изъ его учениковъ называютъ Амелія и въ особенности *Порфирія*, издателя его сочиненій.

Есть преданіе, которое называетъ основателемъ новоплатоновскаго ученія носильщика *Аммонія* (175—242), промѣнявшаго христіанство на эллинизмъ и съ успѣхомъ читавшаго лекціи въ Александріи. Къ его ученикамъ, кромѣ Плотина и христіанскаго богослова Оригена, причисляются также: Оригенъ-платоновецъ, Ереннiй (Herennius, Erinneus) и извѣстный риторъ и критикъ *Лонгинъ* (213—273). Но объ ученіи Аммонія ничего вѣрнаго неизвѣстно; а его такъ-называемые «ученики» настолько расходятся въ самыхъ существенныхъ пунктахъ, что нѣтъ никакого основанія приписывать ему спеціально плотиновскую философію.

Ср. *W. Lyngg*, Die Lehre des Am. Sak. (Abh. der Gesellschaft d. W. zu Christiania 1874).

Оригенъ—платоновецъ (котораго не слѣдуетъ, какъ это дѣлаетъ *G. A. Heigl*, Der Bericht des Porphirius über Orig., Regensburg 1835, смѣшивать съ патристомъ; ср. *G. Helferich*, Untersuch. aus der Gebiet. der klassischen Altertumswissensch., Heidelberg 1860) доказывалъ (должно быть противъ Нуменія) въ сочиненіи ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς (что Царь — единый Творецъ) тожество высшаго Божества съ Творцомъ міра. Ср. *Zeller* V³ 461, 2.

Изданное А. Маемъ (*A. Mai*, Classisch. auct. IX) сочиненіе εἰς τὰ μεταφυσικά (къ метафизикѣ), дошедшее до насъ подъ именемъ Ереннія, представляетъ изъ себя компиляцію гораздо позднѣйшаго происхожденія. Ср. *E. Heitz* (Berl. Sitz-Ber. 1889).

Лонгинъ, учившій въ Аѳинахъ, въ отличіе отъ плотиновскаго толкованія, твердо держался настоящаго платоновскаго ученія о самостоятельной реальности идей внѣ духа. Весьма вѣроятно (несмотря на нѣкоторое сомнѣніе), что онъ авторъ извѣстнаго и имѣющаго важное значеніе для эстетики трактата περὶ ὕψους (о возвышенномъ) (изд. *J. Vahlen*'омъ 1887). Правда, этотъ трактатъ преслѣдуетъ въ своемъ изложеніи главнымъ образомъ риторическій интересъ; но фактически онъ идетъ гораздо дальше и развиваетъ въ высшей степени остроумно и содержательно эстетическое понятіе возвышеннаго, отчасти какъ самостоятельное понятіе наряду съ понятіемъ прекраснаго, отчасти въ его безчисленныхъ развѣтвленіяхъ и примѣненіяхъ. Этотъ трактатъ оказалъ сильное вліяніе на эстетическую критику и теорію новѣйшаго времени.

Если бы кто захотѣлъ изъ сравненія двухъ крупныхъ системъ Оригена и Плотина вывести заключеніе объ ученіи ихъ общаго учителя, то только натолкнулся бы на самыя общія основныя черты александрійской религіозной философіи и, пожалуй, рядомъ съ этимъ еще—на основное стремленіе метафизически побѣдить проскальзывающій въ нихъ дуализмъ. Но нѣтъ даже и намека, который дозволялъ бы приписать послѣднее Аммонію: да кромѣ того и въ самой атмосферѣ, среди которой развивалось александрійское мышленіе, уже содержалась эта мысль. Такимъ образомъ, личность Аммонія для историческаго изслѣдованія остается

такою же безцвѣтною, какъ и приписываемое ему мнѣніе о существенномъ сходствѣ между платоновской и аристотелевской философіей. Ср. еще *Zeller* V^3, 454 и сл.

Плотинъ пріобрѣлъ своимъ ученіемъ такую извѣстность и уваженіе въ высшихъ кругахъ Рима, что задумалъ съ помощью императора Галліена основать въ Кампаніи городъ философовъ, который долженъ былъ называться городомъ Платона, быть устроеннымъ по образцу его «Государства» и быть какъ бы эллинскимъ монастыремъ—центромъ религіознаго созерцанія. Однако, ему не удалось привести въ исполненіе свою мысль. Авторская дѣятельность Плотина относится къ его зрѣлому возрасту; свое ученіе онъ излагалъ въ отдѣльныхъ разсужденіяхъ и трактатахъ. Они были раздѣлены на 6 эннеадъ и изданы его ученикомъ Порфиріемъ. Въ эпоху Возрожденія они появились сперва въ латинскомъ переводѣ Марсилія Фицина (Флоренція 1492), затѣмъ по гречески и латыни въ Базелѣ 1580; а новѣйшія изданія въ Оксфордѣ—1835, въ Парижѣ—1855, въ Лейпцигѣ (*A. Kirchhoff*) въ 1856, въ Берлинѣ (*H. Müller*) въ 1878—80—одновременно вышелъ и нѣмецкій переводъ эннеадъ того же *Müller*'а; въ Лейпцигѣ (изд. *Volkmann*'а) 1883—84.

Ср. *K. Steinhart* (Art. Plotin in Pauly's Realenzyklopädie).—*H. Kirchner*, Die Philos. des Pl. (Halle 1854).—*A. Richter*, Neuplatonische Studien, 5 Hefte (Halle 1864—67).—*H. v. Kleist*, Plotinische Studien (I Heidelberg 1883).

Порфирій, родившійся въ Тирѣ или, по крайней мѣрѣ, выросшій тамъ, присоединился въ Римѣ къ Плотину и сдѣлался его вѣрнымъ ученикомъ. Кромѣ изложенія и защиты плотиновскаго ученія, онъ занимался главнымъ образомъ комментированіемъ платоновскихъ и аристотелевскихъ сочиненій, а изъ послѣднихъ особенно комментированы имъ сочиненія по логикѣ. Сохранилось его Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας (Введеніе въ категоріи, изд. *Busse*, Berlin 1887), которое въ средніе вѣка имѣло чрезвычайно важное значеніе. Затѣмъ сохранилась написанная имъ біографія Плотина (напечатанная въ собраніи сочиненій Плотина—*Kirchhoff*'а и *Müller*'а), далѣе его ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (точка отправленія къ умопостигаемому) (въ парижскомъ изданіи Плотина) и отдѣльныя болѣе мелкія сочиненія. Ср. литературу у Ueberweg-Heinze I^7, 313.

Задача александрійской религіозной философіи та же для эллиновъ, что и для христіанъ. Въ развитіи древней культуры индивидуализированіе и углубленіе въ духовную жизнь идутъ рядомъ и порождаютъ, наконецъ, жгучее стремленіе постигнуть чрезъ внутреннюю дѣятельность души непосредственно и сполна Божественную сущность и придти съ ней въ полное единеніе. Но чѣмъ сильнѣе при этомъ уменьшалось довѣріе къ давно знакомымъ образамъ миѳическаго представленія, тѣмъ болѣе удаленной отъ насъ, болѣе неизвѣстной и болѣе необъятной становилась Божественная сущность. Это противорѣчіе христіанство побѣждаетъ принципомъ любви; миѳъ—введеніемъ множества промежуточныхъ ступеней между Богомъ и матеріей; наука же — тѣмъ путемъ, что она разсматриваетъ всю совокупность ве-

щей, какъ рядъ ступеней послѣдовательно убывающаго совершенства, исходящаго изъ Единой, все созидающей, божественной, первоначальной силы, а всю міровую жизнь разсматриваетъ, какъ возвращеніе созданій по тѣмъ же ступенямъ къ Богу. Новопиѳагорейскій дуализмъ долженъ быть побѣжденъ одновременно и метафизически, и этически. Въ этомъ сходятся Оригенъ и Плотинъ. Но въ то же время, какъ Оригенъ посредствомъ ученія о грѣхопаденіи и искупленіи приводитъ все физическое существованіе къ этико-религіознымъ опредѣленіямъ, Плотинъ ведетъ борьбу съ чувственными образами, чтобы сдѣлать понятною духовную связь вселенной. И въ то время, какъ возвращеніе къ Богу у Оригена преобразуется въ величественный всемірно историческій процессъ всего міра духовъ, у Плотина оно пріурочивается къ таинственному экстазу единичнаго человѣка.

Метафизика и этика стоятъ, такимъ образомъ, у Плотина въ обратной параллели: этика указываетъ, какъ на путь къ спасенію, тотъ же рядъ стадій развитія, который въ метафизикѣ признается процессомъ возникновенія.

Божество для Плотина есть первоначальная, стоящая выше всѣхъ противорѣчій, недоступная конечнымъ опредѣленіямъ, вполнѣ неизъяснимая (ἄῤῥητον—не могущее быть выраженнымъ), первосущность: τὸ πρῶτον. Какъ абсолютное единство (τὸ ἕν) стоитъ оно выше (ἐπέκεινα — по ту сторону) всѣхъ противоположеній, а также выше мышленія (νόησις) и бытія (οὐσία). Поэтому, только относительно можно Его опредѣлять, какъ міровую цѣль (τὸ ἀγαθόν—благо) и міровую силу (πρώτη δύναμις—потенція), какъ чистую, безсубстратную творческую дѣятельность. Какъ таковая, Оно по необходимости вѣчно, и внѣ условій времени порождаетъ изъ себя міръ. Оно присутствуетъ во всѣхъ тваряхъ, но само отъ ихъ множественности отдѣлено и отлично. Вѣчно законченное само въ себѣ, Оно порождаетъ изъ себя все многообразіе вещей, не раздѣляясь вслѣдствіе этого и ничего не отдавая отъ своего существа. Эманація міра изъ Божества есть изліяніе, происходящее вслѣдствіе переполненія, причемъ Божество остается неизмѣннымъ, подобно свѣту, бросающему свой блескъ въ глубину мрака. Но подобно тому, какъ свѣтъ съ удаленіемъ отъ источника все болѣе и болѣе ослабѣваетъ, точно также и созданія Божества являются только отблескомъ

Его величія, которое, спускаясь со ступени на ступень, понемногу затемняется и кончается, наконецъ, полнымъ мракомъ.

Стремленіе примирить монистическую причинность Божества съ фактомъ несовершенства единичныхъ вещей и, съ другой стороны, (религіозную) трансцендентность съ (стоическимъ) пантеизмомъ ясно обнаруживается и у Плотина: его «динамическій пантеизмъ» дополняетъ абстрактный монотеизмъ, который не считаетъ Божества ни духомъ, ни душой, ни матеріей и не относитъ Его вообще ни къ какой категоріи, но не смотря на такую отчужденность отъ всякаго содержанія хочетъ и видѣть въ немъ первоисточникъ всякихъ опредѣленій, и поставить его выше ихъ. Для наглядности вводится образъ свѣта, свѣтящаго во тьму: но это уподобленіе, въ свою очередь, оказываетъ вліяніе на ходъ мыслей философа.

Истеченіе изъ божественнаго существа развивается по тремъ главнымъ ступенямъ: духъ, душа и матерія.

Духъ (νοῦς), какъ отобразъ (εἰκών) Единаго, носитъ въ себѣ принципъ двойственности: вѣдь всякая мысль (даже самосознаніе) заключаетъ въ себѣ противоположность субъекта и объекта, мыслительной дѣятельности и мыслимаго содержанія (νοητόν). Истекающій изъ Божества духъ (νοῦς) есть, такимъ образомъ, единая, относящаяся сама къ себѣ интуитивная функція; но она тѣмъ не менѣе заключаетъ въ себѣ все разнообразіе предметовъ, идеи, первообразы единичныхъ существъ. Идеи обозначаются, въ свою очередь, какъ единичныя силы духа νοῖ (духи); онѣ заключаются въ νοῦς'ѣ и образуютъ въ немъ міръ духовъ (κόσμος νοητός — умопостигаемый міръ), но, какъ дѣйствующія силы, онѣ суть въ то же время еще особыя причины быванія.

Съ размышленіями о двойственности между дѣятельностью и содержаніемъ, которая присуща мышленію, связано то обстоятельство, что новоплатоновцы впервые точнѣе формулировали и изслѣдовали психологическое понятіе «*сознанія*» (συναίσθησις). Аристотелевское ученіе объ αἰσθητήριον κοινόν (общее чувствилище) дало имъ для этого исходную точку, отправляясь отъ которой они съ успѣхомъ пошли дальше. Различіе между безсознательнымъ содержаніемъ представленія и дѣятельностью представливанія, направленной на него, является постояннымъ въ ихъ психологіи и составляетъ ея важнѣйшую заслугу. Ср. *H. Siebeck*, Geschichte der Psychologie, I, b., 331 и сл.

Для божественнаго νοῦς'а это различіе естественно исчезаетъ въ виду того, что онъ все свое содерженіе идей искони дѣйствительно мыслитъ. Употребляя аристотелевскій оборотъ рѣчи, Плотинъ выражаетъ это такъ, что двойственность (ἑτερότης) въ существѣ духа предполагаетъ противоположность между формой мышленія (νόησις) и матеріей мышленія (ὕλη νοητική); причемъ однако эта матерія именно тѣмъ отличается отъ чувственной, что она сполна— безъ остатка вошла въ форму и безъ времени существуетъ актуально (ἐνεργείᾳ).

Но «матерія» и здѣсь также является принципомъ множественности, и

этой мысли Плотинъ слѣдуетъ также и тамъ, гдѣ онъ развиваетъ многообразіе идей посредствомъ пиѳагорейскихъ числовыхъ умозрѣній. Однако при этомъ идея уже не представляетъ для него платоновскаго понятія рода, но представляется (стоически) первообразомъ единичной вещи.

Для умопостигаемаго міра аристотелевскія категоріи, поскольку онѣ относятся къ пространственнымъ и временнымъ отношеніямъ и вообще къ эмпирическому быванію, не имѣютъ значенія; для него Плотинъ вводитъ пять основныхъ понятій, которыя въ видѣ опыта разсматривались въ діалогѣ Софистъ (254b), какъ κοινωνία τῶν ἰδεῶν (отношенія идей): ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης, ἑτερότης (сущее, покой, движеніе, тожество, двойственность).

Поскольку идеи суть причины быванія, называются онѣ также λόγοι; также и плотиновскій νοῦς повсюду играетъ роль λογος'а въ филоновской и христіанской философіи. Ср. *M. Heinze*, Die Lehre vom Logos, стр. 306 и сл.

Душа (ψυχή) относится къ духу, какъ послѣдній — къ ἕν (Единому). Въ силу же того, что душа, хотя и принадлежитъ къ царству свѣта, но стоитъ все-таки на границѣ мрака, въ ней слѣдуетъ различать двѣ стороны: единичность и дѣлимость [1]), или высшую и низшую душу. Это прежде всего относится къ *міровой душѣ*, которую Плотинъ раздѣляетъ на двѣ силы. Изъ нихъ лишь низшая, φύσις (природа), какъ прямо созидающая сила (θέαμα), впервые порождаетъ міровое тѣло и въ него вселяется. Но то же самое различіе имѣетъ мѣсто и въ отдѣльныхъ душахъ, въ которыя вылилась міровая душа; также и въ человѣкѣ сверхчувственная душа (которой, главнымъ образомъ, приписываются функціи аристотолевскаго νοῦς'а, см. стр. 238), существовавшая въ блаженномъ состояніи до земнаго бытія, а послѣ смерти, смотря по заслугамъ, подвергающаяся такой или иной метемпсихозѣ, должна быть отличаема отъ низшей души, создавшей тѣло, какъ органъ своей дѣйствующей силы, и присутствующей въ каждой его части, какъ и во всякой его чувствующей и двигательной дѣятельности.

Подобно тому, какъ свѣтъ, ослабѣвая, обращается въ тьму, такъ, подъ конецъ, и лучеиспусканіе божественнаго существа переходитъ въ *матерію*. Плотинъ разсматриваетъ послѣднюю прямо какъ μὴ ὄν (несуществующее) въ томъ смыслѣ, что она не обладаетъ (дуалистически) метафизическою самостоятельностью по отношенію къ Божеству: она есть абсолютное στέρησις (лишеніе), πενία παντελής (полнѣйшая скудость) и, какъ ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ (отсутствіе добра) она есть также πρῶτον κακόν (пер-

---

[1]) ταὐτόν (тожественное) и θάτερον (иное) въ платоновскомъ діалогѣ Tim., смот. стр. 186.

вичное зло). На этихъ отрицательныхъ опредѣленіяхъ Плотинъ основываетъ свою теодицею: что истинно существуетъ, то божественно и есть добро; зло есть только то, что принадлежитъ къ μὴ ὄν (несуществующему). Съ тою же неизбѣжностью, съ которою свѣтъ теряется во мглѣ, души должны порождать изъ себя матерію и входить въ нее, какъ образующія силы. Поэтому міръ чувственныхъ явленій существуетъ такъ же вѣчно, какъ и душа; въ круговомъ движеніи необходимаго развитія онъ развертываетъ отобразы идей. Для Плотина изъ всего этого вытекаетъ не только телеологическое, но прямо-таки *магическое воззрѣніе на природу*: всякое бываніе есть дѣятельность души; изъ чистой міровой души выдѣляются боги, духи небесныхъ свѣтилъ, изъ φύσις'а (природы) — демоны; въ таинственномъ взаимодѣйствіи цѣлаго все единичное настроено симпатически относительно этого цѣлаго и можетъ быть предугадываемо вѣщимъ чувствомъ. Всякое изслѣдованіе природы здѣсь устраняется, но зато широко раскрыта дверь всякой вѣрѣ и суевѣрію.

Но общее разсмотрѣніе природы при этихъ посылкахъ будетъ носить въ себѣ разладъ. Вступленіе души въ порожденную ею матерію есть ея паденіе во тьму, ея отчужденіе отъ Божественнаго источника свѣта; чувственный міръ—золъ и неразуменъ. Но, съ другой стороны, его вѣдь тоже образовала душа и вошла въ него (какъ λόγος σπερματικός), и постольку онъ разуменъ и *прекрасенъ*. Не смотря на дуалистическую исходную точку, обусловленную его религіозной задачей, Плотинъ въ этомъ отношеніи съ полной энергіей поддерживаетъ истое греческое признаніе красоты чувственнаго міра и самымъ удачнымъ образомъ связываетъ его съ основными чертами своей міровой картины. Прославляя съ воодушевленіемъ (особенно въ противоположность тому презрѣнію, которое гностики питали къ природѣ) гармонію, одухотворенность и совершенство міра и выводя ихъ изъ своего идеалистическаго построенія вселенной, онъ даетъ *метафизическую эстетику*. Чувственная вещь—прекрасна, когда она проявляетъ въ чувственномъ образѣ свой λόγος, свой идеальный первообразъ, свой εἶδος; значитъ міръ—прекрасенъ, потому что онъ до послѣдней глубины проникнутъ и освѣщенъ Божественной сущностью.

Въ плотиновской системѣ ученіе о прекрасномъ звучитъ прощальнымъ привѣтомъ греческаго міра. Плотинъ тѣснѣйшимъ образомъ связалъ его съ

основными принципами своего ученія и впервые обработалъ его, какъ нераздѣльную, основную часть философской системы. Конечно, при этомъ онъ усиленно пользуется платоновскими, а также и аристотелевскими мыслями; но даже у Платона эта теорія прекраснаго далеко не такъ подробно развита и не составляетъ такого существеннаго момента всего ученія, какъ у него. Знаменитое разсужденіе въ эннеадахъ I, 6 есть безспорно самый оригинальный научный трудъ Плотина. Различеніе тѣлесной и духовной красоты, сопоставленіе прекраснаго по природѣ съ прекраснымъ въ искусствѣ, органическое присоединеніе эстетическаго момента отчасти къ метафизической системѣ, отчасти къ этическому и интеллектуальному развитію—все это важныя точки зрѣнія, которыя впервые выдвинуты Плотиномъ съ такой логическою ясностью. Ср. *Ed. Müller*, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 285 и сл. (Berlin 1837).—*R. Zimmermann*, Geschichte der Ästhetik (Wien 1858) 122 и сл.—*R. Volkmann*, Die Höhe der antiken Ästhetik oder Pl's Abhandl. vom Schönen (Stettin 1860).—*E. Brenning*, Die Lehre vom Schönen bei Plotin (Göttingen 1864).—*A. J. Vitringa*, De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plot. pulcri principio (Amsterd. 1864).—Ср. *J. Walter*, Geschichte der Aesthetik im Altertum (Leipzig 1893), стр. 736—786.

Этика Плотина исходитъ сперва изъ противоположной точки зрѣнія, когда она обозначаетъ въ качествѣ цѣли человѣка—участіе въ Божественной жизни и независимость отъ «міра», а въ качествѣ его нравственной основной задачи — освобожденіе души отъ тѣла, ея «очищеніе» отъ чувственнаго, отвращеніе отъ матеріи. Но эта отрицательная мораль имѣетъ нѣкоторыя положительныя дополненія. Конечно только въ незначительной мѣрѣ находитъ ихъ философъ въ этическихъ или, какъ онъ ихъ называетъ, политическихъ добродѣтеляхъ. Практическая жизнь имѣетъ въ его глазахъ ничтожную цѣнность, потому что она привязываетъ душу къ матеріальному міру; гражданскія и политическія доблести суть только первыя ступени, на которыхъ душа научается освобождаться отъ власти чувственнаго міра. Поэтому ученіе Плотина не обнаруживаетъ пониманія государственной жизни: его предложеніе реализировать платоновскую республику имѣетъ въ виду не политическій опытъ, а всего только осуществленія такой обстановки, въ которой избранные люди могли бы жить для своего истиннаго назначенія—«созерцанія».

Возвращеніе души къ Богу заключается въ ея возвышеніи до νοῦς'а, изъ котораго она происходитъ. Мало что получаетъ она для этого въ чувственномъ воспріятіи; нѣсколько болѣе даетъ ей отвлеченное размышленіе; но самое живѣйшее побу-

жденіе къ этому она находитъ въ любви къ прекрасному (въ платоновскомъ ἔρως'ѣ), когда отъ чувственнаго впечатлѣнія обращается къ просвѣчивающей въ немъ идеѣ. Бо́льшаго совершенства достигаетъ тотъ, кто непосредственно познаетъ чистую идею; истинное же блаженство заключается лишь въ томъ, что человѣкъ въ состояніи восхищенія (ἔκστασις—экстазъ), возвышающаго его надъ мышленіемъ и ведущаго его къ соприкосновенію и къ полному единенію (ἀφή, ἅπλωσις) съ Божественнымъ единствомъ, забываетъ самого себя и вещи, и въ такіе священные моменты составляетъ одно цѣлое съ Божествомъ.

Плотинъ разсматриваетъ это высшее блаженство, какъ благодать, выпадающую на долю немногихъ, и то въ рѣдкихъ случаяхъ; какъ на вспомогательное средство къ достиженію состоянія восхищенія указываетъ онъ на культъ позитивной религіи, къ которой въ другихъ случаяхъ онъ относится вообще довольно свободно. Но уже у Порфирія это вспомогательное средство становится существенно-необходимымъ факторомъ, а у позднѣйшихъ новоплатоновцевъ оно является главнымъ дѣломъ.

§ 55. Одинъ изъ учениковъ Порфирія, сиріецъ *Ямблихъ* воспользовался философіей Плотина, какъ основаніемъ для *умозрительнаго богословія политеизма*: оно должно было объединить въ систематическое цѣлое всѣ культы древнихъ религій и этимъ завершить религіозное движеніе, исключивъ изъ него христіанство. Къ его вдохновеннымъ послѣдователямъ принадлежатъ Өеодоръ Асинскій, Максимъ Эфесскій, императоръ *Юліанъ* и его другъ Саллюстій, и наконецъ мученица Гипатія.

Ямблихъ былъ родомъ изъ Халкиды въ Целесиріи, онъ слушалъ въ Римѣ Порфирія и его ученика Анатолія; затѣмъ онъ самъ выступилъ въ Сиріи учителемъ и религіознымъ реформаторомъ, и скоро пріобрѣлъ множество учениковъ, которые видѣли въ немъ чудотворца. Подробности его частной жизни неизвѣстны, а время его смерти можно опредѣлить приблизительно около 330 г. Его авторская дѣятельность имѣетъ комментаторскій характеръ; но она касается не только платоновскихъ и аристотелевскихъ произведеній, а также и богословскихъ ученій орфиковъ, халдейцевъ и пиөагорейцевъ. Сохранились отрывки его изложенія пиөагореизма: περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (о жизни пиөагорейской) (изд. *Kiessling*'омъ, Leipzig 1815 и *Westermann*'омъ, Paris 1850); λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν (слово побуждающее къ философіи) (изд. *Kiessling*'a Leipzig 1813), περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (объ общей математической наукѣ) (изд. *Villoison*'омъ, Venedig 1781); περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγὴκ Ντὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς (введеніе о Никомаховой ариөметикѣ и математическая теологія) (оба изд. *Fr. Ast*'омъ, Leipzig 1817). Близко къ нимъ стоитъ (вѣроятно, неправильно приписываемое Ямблиху) разсужденіе De mysteriis Aegyptiorum (изд. *Parthey*, Berlin 1857). Ср. *Harless*, Das Buch

von den aegypt. Myster. (München 1858).— *H. Kellner*, Analyse der Schrift des J. de myst. (in Theol. Quartalsschrift 1867).

Изъ дальнѣйшихъ послѣдователей школы называютъ Эдезія, Хрисантія, Приска, Сопатра, Эвсебія, Дексиппа, отъ котораго сохранилось сочиненіе объ аристотелевскихъ «категоріяхъ» (изд. *L. Spengel*'я, München 1859); далѣе Эвнапія Сардскаго, оставившаго нѣсколько біографій философовъ того времени (изд. *Boissonade*, Amsterd. 1822).

Максимъ игралъ большую роль при дворѣ императора *Юліана*, въ краткое правленіе котораго дѣятельность этой сирійской школы достигаетъ кульминаціонной точки развитія и этимъ самымъ вовлекается въ безнадежную борьбу съ христіанствомъ; самъ Юліанъ былъ убѣжденнымъ приверженцемъ Ямблиха. Дошедшія до насъ письма Юліана къ Ямблиху подложны. Его воззрѣнія ясны изъ рѣчей и отрывковъ сочиненія противъ христіанства. Juliani contra Christianos quae supersunt, изд. *K. J. Neumann*'a (Leipzig 1880, его же нѣмецк. изд. Leipzig 1880. Прочія изданія сочиненій *E. Talbot*'a (Paris 1863) и *F. C. Hertlein*'a (2 Bd. Leipzig 1875). Ср *A. W. Neander*, Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter (Leipzig 1812).— *W. S. Teuffel*, De J. I. Christianismi contemtore et osore (Tübingen 1844). —*D. Fr. Strauss*, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren (Mannheim 1847).—*Auer*, Kaiser Julian (Wien 1855).—*W. Mangold*, Julian der Abtrünnige (Stuttgart 1862). — *C. Semisch*, Julian der Abtrünnige (Breslau 1862). — *Fr. Lübker*, Julians Kampf und Ende (Hamburg 1864).—*A. Mücke*, Julian nach den Quellen (Gotha 1866, 68).—*A. Naville*, J. l'A. et sa philosophie du polythéisme (Neufchatel 1877).—*F. Rode*, Geschichte der Reaction Julian's gegen die christliche Kirche (Jena 1877).

Отъ Саллюстія сохранился компендіумъ ямблиховскаго богословія (изд. *Orelli*, Zürich 1821).

О Гипатіи смотр. *Rich. Hoche* (in Philol. 1860).—*St. Wolff* (Czernowits 1879), *H. Ligier* (Dijon 1880). Ея ученикомъ былъ епископъ Синезій, съумѣвшій своеобразно соединять новоплатонизмъ съ христіанствомъ. Ср. *R. Volkmann*, Sinesius von Kyrene (Berlin 1869).

Въ философскомъ отношеніи богословіе *Ямблиха* не содержитъ въ себѣ новыхъ точекъ зрѣнія. Его метафизика и этика носятъ вполнѣ плотиновскій характеръ, поскольку дѣло касается понятій. Но именно этого и мало богослову. Родившись въ странѣ самыхъ разнообразныхъ смѣшеній религій (откуда вышелъ и христіанскій гносисъ), онъ хочетъ преобразовать плотиновскую философію въ сліяніе всѣхъ религій. Подобно тому, какъ онъ считаетъ неизбѣжною для грѣховнаго человѣка, при исполненіи имъ нравственно-религіозныхъ задачъ, помощь мистерій и всѣхъ фантастическихъ дѣяній культа, такъ и новоплатоновская метафизика служитъ ему лишь для того, чтобы путемъ аллегорическихъ поясненій вдвинуть образы боговъ всѣхъ религій въ промежуточныя степени, которыя

Плотинъ признавалъ существующими между человѣческою душою и Божествомъ. Но чтобы найти мѣсто для этого фантастическаго пантеона, онъ долженъ былъ значительно увеличить число этихъ промежуточныхъ членовъ, и, чтобы привести этотъ міръ боговъ въ систему, онъ не нашелъ ничего лучшаго, какъ пиѳагорейскую схему чиселъ.

Преходящій успѣхъ этой попытки въ мірѣ ученыхъ и политиковъ доказываетъ лишь то упорство, съ которымъ, вопреки христіанству, эллинскій міръ собственными средствами надѣялся рѣшить религіозную задачу. Только на фонѣ такой картины можно понять Юліана, придавшаго этимъ фантастическимъ построеніямъ всемірно-историческое значеніе.

Отдѣльныя части этого политеистическаго построенія и даже теургическаго стремленія Ямблиха и его учениковъ не имѣютъ важности въ философскомъ отношеніи. Даже мысль поставить надъ плотиновскимъ ἕν (Единое) еще πάντῃ ἄρρητος ἀρχή (ничѣмъ невыразимое начало), которое, будучи лишено всякихъ свойствъ, не можетъ быть отожествлено съ ἀγαθόν (благо), представляетъ въ сущности безцѣльное стремленіе къ систематизаціи. Если Плотинъ констатировалъ въ νοῦς'ѣ (духѣ) противоположность между объектомъ и субъектомъ, то Ямблихъ дѣлаетъ изъ этого κόσμος νοητός (міръ умопостигаемый) и κόσμος νοερός (міръ разумный) — два міра, населенные собственными богами, причемъ каждый изъ нихъ снова раздѣляется на три части, и т. д. Ученики его, именно Ѳеодоръ, провели это дѣленіе еще дальше, причемъ охотно пользовались (какъ и самъ Ямблихъ) тріадической схемой.

§ 56. Неудача этой философской реставраціи древнихъ религій заставила новоплатонизмъ вернуться къ научнымъ изслѣдованіямъ, центромъ которыхъ въ заключеніи являются снова *Аѳины*. *Плутархъ аѳинскій* и его ученики Сиріанъ и Гіероклъ вернули школу къ изученію Платона и Аристотеля; а ея главный представитель *Проклъ* (410—485) пытается діалектически систематизировать общее историческое содержаніе греческаго философствованія.

Въ сопоставленіи съ фантастичностью того времени комментаторы выдѣляются въ выгодномъ для нихъ свѣтѣ: какъ уже прежде *Темистій*, такъ теперь *Симплицій* и *Филопонъ* снабжаютъ сочиненія Аристотеля учеными комментаріями, сдѣлавшимися весьма цѣнными для послѣдующей эпохи. Но тамъ, гдѣ ученики Прокла, какъ напр., Маринъ или *Дамасцій*, принимаются развивать дальше систему учителя, тамъ начинается безплодная болтовня, которая производитъ тѣмъ болѣе печальное впечатлѣніе, чѣмъ высокопарнѣе и самонадѣяннѣе она излагается.

тетовъ варварскихъ религій наравнѣ съ эллинскими, а въ этикѣ дѣлаетъ заимствованія у великихъ философовъ, въ особенности у Платона, Плотина и Ямблиха. Онъ знакомится со всѣми мистеріями, не пренебрегаетъ даже самыми дѣтскими суевѣріями, и не успокаивается до тѣхъ поръ, пока всѣмъ воспринятымъ идеямъ не отведетъ каждой опредѣленное мѣсто въ своей общей системѣ. Онъ является настоящимъ *систематизаторомъ язычества*, *схоластомъ эллинизма*.

Руководящая мысль его системы содержитъ въ себѣ отвлеченное выраженіе общей задачи новоплатоновцевъ и состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать понятнымъ развитіе единичнаго во множество и возвращеніе множества въ единичное. Разнородное дѣйствіе подобно своей единичной причинѣ, и въ то же время оно отъ нея отлично; оно и пребываетъ въ ней, и выступаетъ изъ нея; это противорѣчіе примиряется тѣмъ, что именно вслѣдствіе своего сходства все отдѣлившееся стремится возвратиться къ своей причинѣ. Такимъ образомъ, эти три момента: *пребываніе*, *исхожденіе* и *стремленіе* къ *возвращенію* (μονή, πρόοδος и ἐπιστροφή) являются необходимыми моментами всякаго быванія. Эта мысль была уже основной чертой міровоззрѣнія Плотина, который присоединялъ сюда еще принципъ, что при возвращеніи проходятся тѣ же фазы, какъ и при исхожденіи. Проклъ же при помощи насильственной діалектики примѣняетъ эту *тріадическую схему* ко всякой отдѣльной фазѣ міроваго развитія и заставляетъ ее повторяться въ самой себѣ до мельчайшаго развѣтвленія, причемъ каждый образъ его метафизической теологіи расчленяется на три другихъ, изъ которыхъ каждый подвергается той же діалектической судьбѣ и т. д.

Между методомъ Прокла и *Тезисомъ*, *Антитезисомъ и Синтезисомъ* нѣмецкихъ діалектиковъ—Фихте, Шеллинга и Гегеля очевидно существуетъ извѣстное формальное сходство; не слѣдуетъ, однако, забывать, что у послѣднихъ рѣчь идетъ всегда объ отношеніяхъ понятій, у Прокла же наоборотъ объ отношеніяхъ миѳологическихъ силъ. Общимъ же у Гегеля и Прокла оказывается стремленіе—діалектически систематизировать безпорядочно данное содержаніе идей. *W. Windelband*, Geschichte der neueren philosophie, II (Leipzig 1880), 306 и сл.

Проклъ представляетъ развитіе міра изъ Божества въ видѣ системы тріадическихъ цѣпей, въ которой совершается переходъ отъ общаго къ частному, отъ простаго къ сложному, отъ совершеннаго къ несовершенному. Во главѣ всего и онъ также

ставитъ первоединство, перводобро, которое, возвышаясь надъ всѣми опредѣленіями, вполнѣ неизъяснимо и только не въ строгомъ смыслѣ слова можетъ быть обозначено какъ Единое, какъ добро, какъ αἴτιον (причина), Изъ него онъ выводитъ прежде всего (еще прежде νοῦς'а) ограниченное, но для нашего познанія неопредѣлимое количество генадъ или единицъ (ἑνάδες), которыя, будучи также непознаваемыми и возвышающимися надъ бытіемъ, жизнью и разумомъ, все же являются богами, дѣйствующими на міръ.

Эти *Генады* имѣютъ для Прокла то богословское значеніе, что даютъ ему возможность располагать большимъ количествомъ сверхміровыхъ, непостигаемыхъ божествъ; въ метафизическомъ построеніи онѣ замѣняютъ второе ἕν Ямблиха. При этомъ имѣется въ виду, быть можетъ, еще и нѣчто другое. Проклъ, какъ и Порфирій, завзятый реалистъ (въ смыслѣ средневѣковой терминологіи): для него причина отожествляется съ общимъ; высшая причина, ἕν (Единое)—съ высшей абстракціей, лишенной всякихъ признаковъ. Вслѣдствіе этого въ генадахъ можно было бы предполагать тѣ простѣйшія абстрактныя понятія, выше которыхъ оставалось бы именно только «Нѣчто»; такимъ образомъ, онѣ могли бы имѣть сходное значеніе съ спинозовскими аттрибутами божественной субстанціи.

«Духъ» раздѣляется, согласно прокловской схемы, на νοητὸν (умопостигаемое), νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν (умопостигаемое и вмѣстѣ съ тѣмъ разумное) и νοερόν (разумное). Конечно, здѣсь въ основѣ лежитъ плотиновское различеніе содержанія мысли отъ дѣятельности мышленія, но оно тотчасъ отбрасывается ради логическаго построенія; ибо дальше само νοητόν (умопостигаемое) дѣлится снова на три тріады, въ построеніи которыхъ понятія πέρας (предѣлъ), ἄπειρον (безпредѣльное) и μικτόν (смѣшанное) (ср. платоновскій Филебъ, стр. 171), приводятся въ связь съ понятіями πατήρ (отецъ), δύναμις (потенція) и νόησις (мышленіе); далѣе, понятія οὐσία (сущность) и ὕπαρξις (присущность), понятія ζωή (жизнь) и αἰών (міровой періодъ) скомбинированы въ такихъ разнородныхъ соотношеніяхъ и въ столь разнородныхъ, переходящихъ другъ въ друга значеніяхъ, что въ результатѣ получается цѣлый сонмъ боговъ. Тотъ же пріемъ повторяется и во второй сферѣ, частью съ тѣми же категоріями; а въ третьей является уже семь гебдомадъ (семерицъ) мысленныхъ боговъ, между которыми, напримѣръ, появляются даже и олимпійскіе боги.

Все это построеніе,—которое по той же схемѣ продолжается и въ психическомъ мірѣ въ видѣ дѣленія на боговъ, демоновъ

и героевъ,—обусловлено не реальными мотивами мышленія, а частью діалектической архитектоникой, частью же потребностью указать каждому образу политеизма какое-нибудь мѣсто въ той *іерархіи миѳологемъ*, въ которую превращается у Прокла греческій міръ понятій.

Физическія и этическія ученія Прокла обнаруживаютъ мало оригинальнаго. Отъ области физики онъ вообще стоялъ далеко и позволилъ себѣ только одно нововведеніе: именно онъ выводитъ матерію не изъ психическаго міра, а прямо изъ ἄπειρον'а (безпредѣльнаго) первой умопостигаемой тріады и формируетъ ее посредствомъ низшей міровой души (φύσις), въ качествѣ соннаго видѣнія.—Въ этикѣ выступаетъ стремленіе унизить метафизическое достоинство человѣческой души и этимъ показать, какъ сильно нуждается она въ помощи положительной религіозной дисциплины и божественной какъ и демонической благодати; обнаруживается это стремленіе въ томъ, что Проклъ считаетъ характернымъ признакомъ души свободу и связанную съ ней грѣховность. Степенями же искупленія и тутъ являются «политическая» добродѣтель, научное познаніе, божественное просвѣщеніе, вѣра и наконецъ восхищеніе (μανία), для котораго вводится особая душевная сила.

Два большихъ потока теософіи, которые изъ Александріи вылились, съ одной стороны, въ христіанскую науку вѣры, а съ другой—въ новоплатонизмъ, не долго шли порознь. Новоплатонизмъ, пока онъ изсякалъ въ свой собственной схоластикѣ, въ то же время посылалъ безчисленными путями свои идеи какъ въ правовѣрное, такъ и въ иновѣрческое направленіе того христіанскаго мышленія, которое было послѣ Оригена. И эти оба потока идей нашли себѣ полное объединеніе въ оригинальномъ мыслителѣ, философѣ христіанства—*Августинѣ*.

Его ученіе сдѣлалось не только мѣстомъ объединенія теченій эллинско-римской философіи, но еще болѣе имѣетъ оно значеніе живаго источника для послѣдующихъ ученій. Августинъ скорѣе начинающій, чѣмъ завершающій мыслитель; а потому онъ уже и не принадлежитъ къ исторіи древней философіи.

ПРИЛОЖЕНІЕ I.

ВИНДЕЛЬБАНДЪ. Августинъ и средніе вѣка.

Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge. Paris 1840—42.
B. Hauréau, De la philosophie scolastique. Paris 1850.
— Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872—80.
A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864—66.
W. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie. Prag 1863.

Когда переселеніе народовъ наводнило и опустошило Римскую Имперію, а у нея не достало политической силы, чтобы защититься отъ сѣверныхъ варваровъ, тогда и научная культура подверглась опасности быть окончательно уничтоженной; ибо тѣ племена, къ которымъ перешло теперь владычество, имѣли еще меньше склонности и оказывали еще меньше пониманія тонко разработанныхъ философскихъ понятій, чѣмъ это было по отношенію къ свѣтлымъ образамъ греческаго искусства. Къ тому же античная цивилизація уже настолько разложилась, и ея жизненныя силы были настолько подорваны, что она и вообще казалась уже неспособной воспитывать суровыхъ побѣдителей.

Такимъ образомъ, пріобрѣтенія греческаго духа были бы обречены на неминуемую гибель, если бы среди крушенія древняго міра не выросла новая духовная сила, передъ которой склонились сыны сѣвера, и которая съумѣла твердой рукой спасти отъ паденія на многіе будущіе вѣка блага культуры. Этой силой была *христіанская церковь*. Чего не могли сдѣлать государство, искусство, наука, то самое совершила религія. Будучи еще недоступными для тонкаго воздѣйствія эстетическаго созерцанія и умственной работы, германцы были потрясены до глубины души проповѣдью Евангелія, которое дѣйствовало на нихъ со всей силой своей величественной простоты.

Потому только съ этого пункта религіознаго возбужденія и могъ начаться процессъ усвоенія античной науки народами нынѣшней Европы, и только рука объ рука съ церковью могъ войти новый міръ въ школу стараго. Естественнымъ же послѣдствіемъ такого положенія было то, что изъ умственнаго содержанія античной культуры сберегалось лишь то, что вошло въ ученіе христіанской церкви, причемъ поучающая власть безпощадно исключала все остальное и въ особенности все противящееся ей. Конечно, этимъ мудро предотвращалась путаница въ юношескихъ умахъ народовъ, которые не могли схватывать и переработывать многаго и различнаго: но вслѣдствіе же этого и погрузились въ глубину забвенія цѣлыя области умственной жизни, откуда онѣ были извлечены лишь позже, и то съ трудомъ и борьбой.

Церковь уже потому прежде всего доросла до великой задачи—быть воспитательницей европейскихъ народовъ, что сама она уже давно развивалась могущественно и непрерывно и изъ незначительныхъ зачатковъ религіознаго общества обратилась въ единую организацію, которая во время распаденія политической жизни являлась единственной, твердой и увѣренной въ себѣ силой. И такъ какъ эта организація была одушевлена мыслью, что призваніе церкви—исходатайствовать всему человѣчеству спасеніе искупленія, то религіозное воспитаніе варваровъ и явилось задачей, предписанной ей ея собственною же сущностью. Но еще тѣмъ болѣе могла она взять это воспитаніе въ свои руки, что и внутри себя среди многочисленныхъ заблужденій она шла къ цѣли съ такой же увѣренностью и достигла этой цѣли, выработавъ общее, въ самомъ себѣ замкнутое, ученіе. Къ этому присоединилось, наконецъ, то особенно благопріятное обстоятельство, что при вступленіи въ новую эру она имѣла въ своемъ распоряженіи научную систему, въ которую была приведена совокупность ея вѣрованій такимъ первоклассным умомъ, какъ *Августинъ*.

Онъ является истиннымъ учителемъ среднихъ вѣковъ. Въ его философіи не только сплетаются нити христіанскаго и новоплатоновскаго мышленія, идеи Оригена и Плотина, но, кромѣ того, въ ней же онъ съ творческой энергіей концентрируетъ и всѣ мысли своего времени вокругъ потребности въ спасеніи и вѣры въ

удовлетвореніе этой потребности при помощи церковной общины; его ученіе это—*философія христіанской церкви.* Въ немъ онъ далъ строго объединенную систему, которая и легла въ основу научнаго образованія европейскихъ народовъ; и въ этой-то формѣ наслѣдство грековъ стало достояніемъ романскихъ и германскихъ народовъ.

Но именно поэтому въ своемъ внутреннемъ отношеніи къ наукѣ средніе вѣка пошли путемъ, обратнымъ тому, какъ шли греки. Въ древности наука возникла изъ чисто-эстетическаго наслажденія самимъ знаніемъ, и только въ силу постепеннаго измѣненія стала служить она практическимъ потребностямъ, нравственнымъ задачамъ и религіозному стремленію. Средніе же вѣка начинаютъ съ совершенно сознательнаго подчиненія знанія великимъ цѣлямъ вѣры. Въ наукѣ они видятъ сперва только работу ума, который долженъ уяснить себѣ и выразить посредствомъ понятій то, что несомнѣнно и неоспоримо уже содержится въ чувствѣ и убѣжденіи; но среди этой работы снова пробуждается, сперва робко и неувѣренно, а затѣмъ все сильнѣе и самоувѣреннѣе, наслажденіе самимъ знаніемъ. Сперва оно ученически проскальзываетъ въ тѣхъ областяхъ, которыя, повидимому, далеки отъ неприкосновеннаго круга представленій вѣры; наконецъ оно побѣдоносно прорывается, когда наука начинаетъ обособляться и сознательно становится самостоятельной по отношенію къ вѣрѣ, а философія испытываетъ то же самое по отношенію къ теологіи.

Итакъ, *воспитаніе европейскихъ народовъ,* совершаемое философіей среднихъ вѣковъ, имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ ученіе церкви, а своимъ результатомъ—развитіе научнаго духа; интеллектуальная культура древняго міра была сообщена новѣйшимъ народамъ въ своей, завершающей ее, религіозной формѣ, и среди нихъ постепенно пріобрѣла зрѣлость для собственной научной работы.

Въ виду этихъ обстоятельствъ дѣлается понятнымъ, что исторія этого развитія возбуждаетъ скорѣе психологическіе и культурно-историческіе интересы, нежели даетъ новые самостоятельные плоды философскаго умозрѣнія. Правда, при усвоеніи даннаго матеріала то здѣсь, то тамъ выступаетъ своеобразная манера ученика, вслѣдствіе чего проблемы и понятія древней философіи при этомъ воспріятіи ихъ духомъ новыхъ народовъ

претерпѣваютъ нѣкоторыя тонкія преобразованія; затѣмъ при изобрѣтеніи новыхъ (латинскихъ) терминовъ въ теченіи среднихъ вѣковъ часто остроуміе и глубокомысліе соревнуютъ съ педантизмомъ и безвкусицей; но при всемъ томъ въ своей философской основѣ средневѣковая философія не только по своимъ задачамъ, но и по ихъ рѣшеніямъ, не выходитъ изъ круга понятій греческой и эллинско-римской философіи. Какъ ни велика цѣнность ея работъ для интеллектуальнаго развитія ея современниковъ, но все же и ея лучшія произведенія въ концѣ концовъ ничто иное, какъ блестящія ученическія работы, въ которыхъ только при самомъ тонкомъ детальномъ изслѣдованіи можно различить зарождающіеся начатки новаго мышленія; но даже и послѣдніе во всемъ своемъ объемѣ и значеніи оказываются лишь приспособленіемъ міра понятій умирающей древности. По своему духу средневѣковая философія составляетъ лишь продолженіе эллинско-римской; различаются же онѣ главнымъ образомъ тѣмъ, что то, къ чему стремились въ первые вѣка нашей эры, было дано раньше и оставалось впродолженіи среднихъ вѣковъ уже готовымъ и въ главныхъ чертахъ уже законченнымъ.

Цѣлое тысячелѣтіе продолжалось школьное время нынѣшняго человѣчества, и подготовка къ наукѣ шла впередъ какъ бы по плану педагогической постепенности, чрезъ *послѣдовательное прибавленіе античнаго образовательнаго матеріала*. Изъ противорѣчій, обнаруживающихся въ немъ, выростаютъ новыя философскія задачи, и при разработкѣ принятыхъ понятій образовываются научныя міровоззрѣнія среднихъ вѣковъ.

При этой передачѣ средневѣковью античнаго матеріала сохраняется первоначальный разладъ, существовавшій между ученіемъ церкви, представителемъ котораго является Августинъ, и новоплатонизмомъ. Конечно, этотъ разладъ не вездѣ и не всегда былъ одинаково глубокимъ, такъ какъ и самъ Августинъ во многихъ существенныхъ пунктахъ оставался подъ вліяніемъ новоплатонизма; но все же это было противорѣчіе въ основномъ опредѣленіи отношенія философіи къ вѣрѣ. Августинизмъ концентрируется въ идеѣ церкви: для него задача философіи заключается въ томъ, чтобы представить ученіе церкви въ видѣ научной системы, обосновать его и разработать; и поскольку средневѣковая философія преслѣдуетъ именно эту задачу, она является церковной школьной наукой—*схоластикой*. Напротивъ того, новоплато-

новская тенденція стремится вести индивидуума чрезъ познаніе къ блаженному единенію съ Божествомъ; и поскольку наука среднихъ вѣковъ ставитъ себѣ такую же цѣль, она является *мистикой*.

Поэтому схоластика и мистика дополняютъ, но не исключаютъ другъ друга: какъ мистическое созерцаніе можетъ стать частью ученія схоластической системы, такъ и мистическое откровеніе можетъ предполагать своей основой ученіе схоластовъ. Поэтому, хотя во все время среднихъ вѣковъ мистика, больше чѣмъ схоластика, подвергается опасности сдѣлаться еретической, все-таки, было бы невѣрно видѣть въ этомъ существенный признакъ различія между ними. Дѣйствительно, схоластика въ главномъ совсѣмъ правовѣрна; но, все-таки, воззрѣнія схоластовъ сильно расходятся другъ съ другомъ; не только относительно обсужденія догматовъ, которые еще не вполнѣ установились, но также и при научномъ изслѣдованіи уже выработанныхъ ученій очень многіе изъ нихъ пришли къ совершенно еретическимъ взглядамъ, высказываніе которыхъ привело ихъ въ болѣе или менѣе серьезныя внѣшнія и внутреннія столкновенія съ церковью. Что же касается до мистики, то хотя новоплатоновская традиція и составляла часто теоретическую основу тайной или явной оппозиціи противъ монополіи церкви на религіозную жизнь [1]), но все же, съ другой стороны, мы встрѣчаемъ воодушевленныхъ мистиковъ, которые чувствуютъ себя призванными принять подъ свою защиту истинную вѣру противъ успѣховъ схоластической философіи.

Такимъ образомъ выходитъ, что не слѣдуетъ называть средневѣковую философію однимъ общимъ именемъ «схоластики». При подробномъ обсужденіи оказывается скорѣе, что мистика принимала по меньшей мѣрѣ такое же участіе и въ дѣлѣ поддержанія научной традиціи, и въ дѣлѣ медленнаго приспособленія и преобразованія философскихъ ученій, имѣвшихъ вліяніе на послѣдующее время, какъ и собственно схоластика. Съ другой стороны, относительно большаго числа выдающихся въ философіи личностей невозможно произвести полнаго разобщенія этихъ двухъ теченій.

Къ тому же и сопоставленіе схоластики и мистики ни въ

---

[1]) Ср. *H. Reuter*, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde. Berlin 1875 — 77. Ср. также *H. v. Eicken*, Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1888.

какомъ случаѣ еще не исчерпываетъ средневѣковой философіи. Если сущность этихъ двухъ направленій и опредѣляется ихъ отношеніемъ къ религіознымъ предпосылкамъ мышленія (въ первой—отношеніемъ къ утвержденному церковью ученію, во второй—къ личному благочестію), то наряду съ ними, именно въ послѣднія столѣтія среднихъ вѣковъ (хотя это было замѣтно и раньше), развивается такъ-называемое свѣтское побочное теченіе; и оно все въ бо̀льшемъ и бо̀льшемъ количествѣ приноситъ вновь слагающейся наукѣ богатые результаты греческаго и римскаго міроваго опыта. При этомъ сначала существуетъ стремленіе органически соединить, по крайней мѣрѣ — съ схоластической учебной системой, этотъ обширный научный матеріалъ и господствующія въ немъ формы понятій; но чѣмъ больше эта область идей, получаетъ самостоятельное значеніе, тѣмъ болѣе измѣняются черты научнаго міросозерцанія. И въ то время, какъ посредничество религіознаго чувства устраняется изъ области мышленія, философское сознаніе начинаетъ вновь отвоевывать себѣ область чисто теоретическаго изслѣдованія.

Эта разносторонность многократно сплетающихся нитей традиціи, которая вносится античной наукой въ средніе вѣка, дѣлаетъ намъ понятными разнообразныя проявленія философіи этого тысячелѣтія, наблюдаемыя при историческомъ изслѣдованіи. Въ пестрой смѣнѣ дружественныхъ и враждебныхъ соприкосновеній эти элементы, передаваясь отъ столѣтія къ столѣтію и возростая и въ объемѣ, и по содержанію, развертываются все въ новыя и новыя картины. При сліяніи ихъ раскрываются изумительно тонкіе переходы и оттѣнки, — обнаруживается оживленная работа мысли, проявляющаяся въ значительномъ числѣ интересныхъ личностей, въ удивительной по объему писательской плодовитости и въ лихорадочной живости научнаго интереса.

Изслѣдованіе исторіи литературы еще не вездѣ отдало должную дань такой живой многосторонности [1]); но что касается до

[1]) Причины этого лежатъ, конечно, отчасти въ тѣхъ предразсудкахъ, исчезающихъ лишь постепенно, которые долго препятствовали справедливой оцѣнкѣ среднихъ вѣковъ, а также не въ меньшей степени и въ самой ихъ литературѣ. Обстоятельная и въ концѣ концовъ, въ большинствѣ случаевъ, безплодная многорѣчивость въ изслѣдованіяхъ, схематическое однообразіе методовъ, постоянное повтореніе и переворачиваніе аргументовъ, отсутствіе остроумія въ искусственныхъ, а подчасъ и глупыхъ вопросахъ, вялыя школьныя остроты: все это—черты, которыя, можетъ быть, и неизбѣжны при міровомъ историческомъ процессѣ обученія, приспособленія и упражненія,

исторіи философскихъ принциповъ, которая вопреки всему этому, по вышеприведеннымъ причинамъ, находитъ сравнительно мало матеріала, относящагося къ этому промежутку времени, то основныя черты ея развитія опредѣлены уже довольно ясно и отчетливо. Конечно, надо при этомъ остерегаться, чтобы не свести на слишкомъ простую формулу живую сложность этого процесса, и не просмотрѣть множества положительныхъ и отрицательныхъ отношеній, въ которыхъ въ теченіи столѣтій попеременно стояли другъ къ другу элементы античной традиціи, врывавшіеся по временамъ въ средневѣковое теченіе.

Въ общемъ ходъ развитія науки у европейскихъ народовъ среднихъ вѣковъ совершался въ слѣдующемъ видѣ.

Глубокомысленное ученіе Августина дѣйствовало сначала не своей философской стороной, а авторитетнымъ изображеніемъ ученія церкви; наряду съ нимъ удержалась и новоплатоновская мистика; научное же обученіе должно было довольствоваться незначительными компендіумами и отрывками изъ аристотелевской логики. При всемъ томъ, изъ переработки послѣдней возникла логико-метафизическая проблема, имѣвшая большое значеніе, которая возбудила въ высшей степени оживленное движеніе мысли; послѣднее, однако, въ виду недостаточнаго содержанія въ познаніи міра, грозило выродиться въ пустой формализмъ. Въ противоположность этому начала постепенно проявлять свою могущественную силу августиновская психологія. Одновременно же съ этимъ обнаружились также и первыя дѣйствія соприкосновенія съ *арабской* наукой, которой Западъ былъ обязанъ сперва, по меньшей мѣрѣ, нѣкоторымъ побужденіемъ къ реальнымъ знаніямъ, а потомъ даже и полнымъ расширеніемъ и преобразованіемъ своего умственнаго кругозора. Произошло все это, главнымъ образомъ, вслѣдствіе знакомства со всей системой *Аристотеля*, пріобрѣтеннаго такимъ окольнымъ путемъ. А ближайшимъ слѣдствіемъ этого знакомства было то, что, при посредствѣ метафизическаго основнаго понятія аристотелевскаго ученія, система ученія

представляемомъ средневѣковой философіей, но тѣмъ не менѣе слѣдствіемъ ихъ является то, что при изученіи этой части исторіи философіи количество матеріала и трудность его переработки для полученія какого либо общаго итога, находятся въ неблагопріятномъ отношеніи къ послѣднему. Такимъ образомъ и случалось часто, что даже тѣ изслѣдователи, которые съ рвеніемъ и упорствомъ погружались въ средневѣковую философію, не удерживались отъ рѣзкаго выраженія своего неудовольствія по поводу своего предмета.

церкви была скомпанована въ величественномъ стилѣ, и всѣ ея части тщательно отдѣланы. Между тѣмъ аристотелевскія сочиненія были приняты отъ арабовъ (и евреевъ) не только въ ихъ латинскомъ переводѣ, но и съ ихъ комментаріями, притомъ истолкованныя въ сильно *новоплатоновскомъ* духѣ. И въ то время, какъ вслѣдствіе этого новоплатоновскія составныя части еще прежнихъ традицій (въ томъ числѣ и августиновскихъ) находили себѣ во всѣхъ направленіяхъ живѣйшее подкрѣпленіе, характерные моменты *августиновской метафизики* успѣли дойти до болѣе рѣзкаго и энергичнаго выраженія. А такъ какъ и то, и другое одновременно стало опираться на аристотелизмъ, то и получился расколъ въ научномъ мышленіи, который нашелъ свое выраженіе въ отдѣленіи философіи отъ теологіи. Эта пропасть разверзлась еще шире вслѣдствіе другого, не менѣе запутаннаго движенія. Рука объ руку съ аристотелизмомъ проникло съ востока въ медицину и въ естествознаніе *эмпирическое изслѣдованіе*. Стремленіе къ нему начало такимъ образомъ проявляться и у европейскихъ народовъ; оно завоевало себѣ, не безъ помощи августиновскаго теченія, также и область *психологіи*; и оно благопріятствовало развитію аристотелевской *логики* въ такомъ направленіи, которое далеко отступило отъ церковно-аристотелевской метафизики. Итакъ, въ то время, когда переплетавшіяся нити традиціи расползались во всѣ стороны, между ними вплеталась уже тонкая пряжа новыхъ началъ.

Въ такихъ разнообразныхъ отношеніяхъ взаимной поддержки или взаимнаго препятствованія, при такихъ безчисленныхъ перемѣнахъ основнаго настроенія текли идеи древней философіи черезъ всѣ средніе вѣка. Но, безъ сомнѣнія, самымъ важнымъ и рѣзкимъ поворотомъ было *усвоеніе Аристотеля*, совершившееся около 1200 г. Оно раздѣляетъ всю эпоху средневѣковой философіи естественнымъ образомъ на два отдѣла, которые по своему философскому содержанію находятся другъ къ другу въ такомъ отношеніи, что интересы, проблемы, противорѣчія и движенія перваго промежутка времени повторяются и во второмъ въ болѣе распространенной и въ то же время въ болѣе серьезной формѣ. Поэтому отношеніе этихъ двухъ отдѣловъ не можетъ быть ближайшимъ образомъ обозначено здѣсь, какъ бы различіе по существу *).

*) Нерѣдко второй отдѣлъ сред- | невѣковья подраздѣляютъ еще на два

То направленіе мысли, которое по преимуществу приняла средневѣковая философія, и въ которомъ она продолжала въ принципіальномъ отношеніи философію древняго міра, было указано ей ученіемъ *Августина*. Онъ впервые сдѣлалъ господствующимъ центромъ философскаго мышленія принципъ *обращенія мысли къ внутреннему опыту*,—принципъ, подготовлявшійся уже въ общемъ окончательномъ развитіи античной науки. Поэтому-то Августину въ общей исторіи философіи и слѣдуетъ отвести первое мѣсто въ новомъ рядѣ развитія. Исполненное же имъ сведеніе въ одно всѣхъ чертъ патристической и эллинской философій своего времени было возможно лишь при условіи сознательнаго объединенія ихъ въ томъ новомъ понятіи, которое само должно было сдѣлаться зародышемъ философіи будущаго. Но сознаніе значенія этого понятія принадлежало далекому будущему; для его современниковъ и для ближайшихъ столѣтій его философская оригинальность прошла безслѣдно; ибо въ предѣлахъ старой культуры творческая сила мышленія изсякла, а новые народы только постепенно доростали до научной работы.

Въ монастырскихъ и придворныхъ школахъ, которыя были очагами вновь зарождающейся культуры, приходилось шагъ за шагомъ завоевывать право изучать *діалектику* наравнѣ съ необходимѣйшими для образованія монаховъ искусствами. А въ первыя столѣтія среднихъ вѣковъ для этого элементарно-логическаго обученія имѣлись только два, и притомъ наименѣе значительныхъ, сочиненія аристотелевскаго органона: De categoris и De interpretatione, въ латинскомъ переводѣ, съ Введеніемъ (Εἰςαγωγή) Порфирія и со множествомъ комментаріевъ новоплатоновскаго времени, особенно съ комментаріями Боэція (Boëthius). Для фактическаго же знанія (Quadrivium'а) служили компендіумы умирающей древности, именно: компендіумы Марціана Капеллы, Кассіодора и Исидора Севильскаго. Изъ великихъ оригинальныхъ произведеній древней философіи былъ извѣстенъ только платоновскій Тимей въ переводѣ Халкидія.

Въ силу этихъ обстоятельствъ научная школьная любозна-

періода, изъ которыхъ первый, непосредственно слѣдующій за усвоеніемъ Аристотеля, характеризуется какъ время наивысшаго расцвѣта схоластики, вызваннаго этимъ усвоеніемъ Аристотеля, второй же — какъ постепенное разложеніе схоластики. Такой-то именно схемы и держится Фуллье въ своемъ изложеніи. А. В.

тельность направилась, главнымъ образомъ, на изученіе формально-логическаго схематизма и на упражненіе въ немъ, а разработка фактическихъ частей познанія, особенно же религіозной догмы, которая, разумѣется, считалась уже законченной въ своихъ существенныхъ чертахъ и со стороны содержанія неприкосновенной, могла заключаться лишь въ томъ, чтобы дошедшій по традиціи матеріалъ обработать и изобразить въ формѣ аристотелевско-стоической логики и по ея правиламъ. При этомъ главное вниманіе, разумѣется, было обращено на формальную сторону: на образованіе и раздѣленіе родовыхъ понятій и на правильныя умозаключенія. Какъ на Востокѣ античная школьная логика была привлечена Іоанномъ Дамаскинымъ на службу строго расчлененнаго развитія ученія церкви, такъ это случилось и въ школахъ Запада.

Между тѣмъ подобное направленіе, обусловленное дошедшимъ до средневѣковья литературнымъ матеріаломъ, имѣло не только дидактическую цѣнность упражненія въ мышленіи при усвоеніи матеріала, но также еще и то слѣдствіе, что начатки самостоятельнаго мышленія должны были обратиться къ вопросу о *значеніи логическихъ отношеній*; и, такимъ образомъ уже рано появляются въ западной литературѣ изслѣдованія объ отношеніи понятія къ слову, съ одной стороны, къ вещи—съ другой.

Возникновеніе этой проблемы получило подкрѣпленіе еще со стороны другаго своеобразнаго сплетенія обстоятельствъ. Наряду съ церковнымъ ученіемъ существовала наполовину еще терпимая, наполовину осужденная мистическая передача христіанства въ новоплатоновской формѣ. Она основывалась на сочиненіяхъ, возникшихъ въ пятомъ столѣтіи и приписываемыхъ первому аѳинскому епископу Діонисію Ареопагиту; дальнѣйшее же распространеніе получила она въ девятомъ вѣкѣ, когда эти сочиненія были переведены *Іоанномъ Скоттомъ Эригеной* и положены имъ въ основаніе его собственнаго ученія. А въ этомъ ученіи главнымъ пунктомъ являлось то отожествленіе различныхъ степеней абстракціи со степенями метафизической реальности, которое было выставлено уже древнимъ платонизмомъ, а также и новоплатонизмомъ.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ побужденій вопросъ о *метафизическомъ значеніи родовыхъ понятій* сталъ въ ближайшія столѣтія

центральнымъ пунктомъ философскаго мышленія. Вокругъ него группировались остальныя логико-метафизическія проблемы; и тотъ или другой отвѣтъ на него опредѣлялъ положеніе отдѣльныхъ мыслителей относительно существовавшихъ научныхъ партій. Среди большаго разнообразія различныхъ рѣшеній этого *спора объ universalia'хъ* выступаютъ главнымъ образомъ три направленія: *реализмъ*, утверждающій самостоятельное существованіе родовъ, является ученіемъ Ансельма Кентерберрійскаго, Вильгельма изъ Шампо и собственно платоновцевъ; изъ послѣднихъ выдается Бернгардъ Шартрскій; представителемъ *номинализма*, признающаго universalia только общими наименованіями, является въ это время преимущественно Росцеллинъ; наконецъ, примиряющее направленіе, называемое *концептуализмомъ* а также и *сермонизмомъ*, связывается съ именемъ Абеляра.

Эти споры разражались главнымъ образомъ въ видѣ безконечныхъ диспутовъ Парижскаго университета, бывшаго для того и для послѣдующаго времени центромъ научной жизни въ Европѣ. И эти поединки, ведомые со всѣмъ искусствомъ діалектической ловкости, производили на людей своего времени такое же обаятельное впечатлѣніе, какое когда-то производили на грековъ пренія софистовъ съ сократовскимъ кружкомъ. Здѣсь, какъ и тамъ, была нарушена непосредственность народнаго самосознанія, здѣсь, какъ и тамъ, лихорадочная жажда знанія и страстное желаніе принять участіе въ такой, до сихъ поръ непривычной, игрѣ ума овладѣвали все болѣе и болѣе широкимъ кругомъ общества. Пробужденное же такими путями стремленіе къ познанію прорвалось далеко за предѣлы узкаго кружка монаховъ, бывшихъ до тѣхъ поръ исключительными носителями научнаго преданія.

Однако это переживаніе діалектическаго развитія встрѣтилось тотчасъ же и съ разнообразными противниками. На дѣлѣ оно и само по себѣ носило въ себѣ серьезную опасность: этой блестящей дѣятельности абстрактнаго мышленія недоставало во всѣхъ отношеніяхъ реальныхъ знаній. Со своими различеніями и заключеніями она вела на открытомъ воздухѣ игру, которая до извѣстной степени походила на жонглерство: игра эта хотя и приводила въ полезное движеніе формальныя умственныя силы, но, не смотря на всѣ свои повороты и извороты, не могла дать содержательнаго познанія. Потому-то разсудитель-

ные люди, вродѣ Герберта, имѣвшаго свѣдѣнія объ эмпирическомъ знаніи арабовъ, и увѣщевали отстать отъ этого формализма и обратиться къ тщательному изученію природы и къ задачамъ практической культуры.

Но въ то время, какъ такой призывъ оставался почти неуслышаннымъ, діалектика наткнулась на болѣе сильное сопротивленіе со стороны благочестія вѣрующихъ и со стороны церковной власти. Не могло же не случаться, чтобы логическая переработка метафизики вѣры и выводы изъ мнѣній, высказанныхъ въ спорѣ объ универсаліяхъ (сперва безъ всякаго отношенія къ догматамъ), не приходили иногда въ противорѣчіе съ догматами; и чѣмъ чаще это повторялось, тѣмъ болѣе казалась діалектика не только излишней простому благочестивому уму, но даже и опасной съ точки зрѣнія церковнаго интереса. Въ этомъ смыслѣ противъ нея боролись, даже съ нѣкоторымъ ожесточеніемъ *право вѣрные мистики*. Изъ нихъ самымъ мужественнымъ былъ Бернардъ Клервосскій; между тѣмъ монахи св. Виктора, покинувъ излишества и заносчивость діалектики, обратились снова къ изученію Августина и старались воспользоваться богатой сокровищницей внутренняго опыта, заключающейся въ его сочиненіяхъ, для чего они перенесли основную идею его психологіи изъ области метафизической болѣе въ область эмпирическую.

Аврелій Августинъ (354—430) родился въ Тагастѣ въ Нумидіи и тамъ же, а также въ Мадаврѣ и Карѳагенѣ, получилъ юридическое образованіе. Въ своей юности онъ пережилъ почти всѣ точки зрѣнія тогдашняго научнаго религіознаго движенія: сначала онъ искалъ въ манихеизмѣ религіознаго успокоенія для своего нестерпимаго сомнѣнія; затѣмъ впалъ въ академическій скептицизмъ, уже рано воспринятый имъ изъ Цицерона: отъ этого скептицизма постепенно перешелъ къ новоплатоновской доктринѣ; наконецъ, при посредствѣ миланскаго епископа Амброзія, перешелъ въ христіанство, философомъ котораго ему суждено было сдѣлаться.

Будучи священникомъ, а позднѣе епископомъ въ Гиппонѣ (Hippo Regius), онъ и практически, и какъ писатель, неутомимо трудился на пользу единства христіанской церкви и ученія: особенно выработалась его догматика во время донатическаго и пелагическаго споровъ.—Изъ его сочиненій (въ собраніи Migne'a 16 тт. Парижъ 1855) въ философскомъ отношеніи наиболѣе важны: автобіографія—Confessiones, далѣе Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De quantitate animae, De libero arbitrio, De trinitate, Soliloquia, De immortalitate animae, De civitate Dei.—Ср. *C. Bindemann*, Der hlg. A. (3 Bde. 1844—1869).—*Fr. Böhringer*, Kirchengeschichte in Biographien, XI. Bd. in 2 Thl. (Stuttgart 1877—78).—*A. Dorner*, A. (Berlin 1873).—*W. Dilthey*, Einleitung in die Geisteswissenschaften I (Leipzig 1883). стр. 322 и сл.

Εἰςαγωγὴ εἰς τὰ κατηγορίας Порфирія (изд. *Busse*, Berlin 1887), переведенное Боэціемъ (Boëthius), дало внѣшній толчекъ для возникновенія спора объ универсаліяхъ. *Боэцій* (470—525) вліялъ кромѣ того на раннюю эпоху среднихъ вѣковъ своимъ переводомъ и комментаріями къ двумъ аристотелевскимъ и нѣсколькимъ цицероновскимъ сочиненіямъ. Къ его книгамъ присоединились въ школахъ еще и другія, обращавшіяся подъ именемъ Августина. Ср. *Prantl*, Geschich. der Log. im Abendl. II и *A. Jourdain*, Rescherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines Aristote. Par. 2 ed. 1843.

Подъ именемъ *Реальной энциклопедіи* погасающаго древняго міра излагаетъ Марціанъ Капелла (изъ Карѳагена въ серединѣ пятаго столѣтія) въ своемъ сочиненіи Satyricon (изд. *Eyssenhardt*'а, Leipzig 1866) послѣ любопытнаго введенія, озаглавленнаго—De nuptiis Mercurii et philologiae, семь свободныхъ искусствъ, изъ которыхъ, какъ извѣстно, въ дальнѣйшемъ школьномъ употребленіи грамматика, реторика и діалектика составляли trivium, а геометрія, ариѳметика, астрономія и музыка (со включеніемъ также поэтики) quadrivium. Болѣе цѣнный комментарій къ Марціану Капеллѣ написалъ позднѣе Скоттъ Эригена (изд *B. Hauréau*, Paris 1681). Сочиненія Кассіодора сенатора (480—570) Institutiones divinarum et saecularium lectionum и De artibus ac disciplinis litterarum liberalium (издан. въ Парижѣ 1588), и сочиненіе Исидора Севильскаго (Hispalensis—ум. въ 636 г) Originum sive Etymologiarum libri XX (въ собр. Migne'а) стоятъ уже совсѣмъ на теологической почвѣ.—Классическій примѣръ примѣненія античной школьной логики къ систематизаціи церковнаго ученія далъ *Іоаннъ Дамаскинъ* (около 700 г.) въ своемъ Πηγὴ γνώσεως (издан. въ Венеціи 1748).

Въ то время, какъ бури переселенія народовъ потрясали материкъ, научная работа искала убѣжища на Британскихъ островахъ, въ особенности въ Ирландіи; и позднѣе въ школѣ Іорка въ лицѣ Бэды Достопочтеннаго достигла извѣстнаго расцвѣта. Отсюда, по побужденію Карла Великаго, научное образованіе было вновь перенесено на материкъ при посредствѣ Алкуина; и наряду съ епископальными и монастырскими школами возникла Палатинская школа, мѣстопребываніемъ которой былъ назначенъ Карломъ Лысымъ Парижъ. Важнѣйшими же монастырскими школами были школы въ Фульдѣ и Турѣ. Въ первой дѣйствовали Рабанъ (Rhaban) Мавръ (изъ Майнца 776 до 856; De universo libri XXII) и Эрикъ (Heiricus) изъ Оксерра; изъ нея вышли (въ конца девятаго вѣка) Ремигій изъ Оксерра и предполагаемый составитель комментарія Super Porphyrium (напеч. въ Ouvrages inédits d'Abélard, Cousin'омъ Paris 1836). Въ Турѣ Алкуину наслѣдовалъ въ званіи настоятеля Фредегизій, отъ котораго сохранилось письмо De nihilo et tenebris (въ собр. Migne'а т. 105). Позднѣе монастырь св. Галена (Notker Labeo, ум. въ 1022) былъ главнымъ очагомъ научной традиціи.

См. также для сопоставленія съ литературными теченіями Histoire littéraire de la France.

Сочиненія (между ними главнымъ образомъ περὶ μυστικῆς θεολογίας и περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανίου; собр. Migne'а, въ нѣмец. перев. *Engelhardt*'а, Sulzbach 1823), приписанныя Ареопагиту (ср. Act. Apost. 17, v. 34), представляютъ такое же смѣшеніе христіанской и новоплатоновской философіи, какое многократно обнаруживалось на Востокѣ (въ воздѣйствіяхъ Оригена), особенно же оно

характерно у епископа Синезія (около 400; ср. *Volkmann*, S. von Cyrene. Berlin 1869). Произведенія псевдо-Діонисія, возникшія, вѣроятно, въ пятомъ вѣкѣ упоминаются впервые въ 532 г. при оспариваніи ихъ подлинности; впрочемъ, послѣднее изъ нихъ защищается Максимомъ Исповѣдникомъ (580—662: De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii, изд. *Oehler*'a, Halle 1857).

Подъ вліяніемъ этой мистики развивается первая значительная въ научномъ отношеніи личность среднихъ вѣковъ, Іоаннъ *Скоттъ Эригена* (Jerugena т.-е. изъ Ирландіи; около 810—880 г.). Изъ его жизни достовѣрно извѣстно лишь то, что онъ былъ призванъ Карломъ Лысымъ въ парижскую придворную школу, гдѣ и дѣйствовалъ нѣкоторое время. Онъ перевелъ сочиненія Ареопагита, написалъ противъ *Готтшалка* сочиненіе De praedestinatione, а свои собственныя воззрѣнія изложилъ въ своемъ главномъ произведеніи De divisione naturae (пер. на нѣм. *Noack*'омъ, Leipzig 1870—76). Въ собраніи Migne'a его сочиненія составляютъ 122-ой томъ. Ср. *J. Huber*, J. S. E., München 1861.

Ансельмъ Кэнтерберрійскій (1033 –1109) происходилъ изъ Аосты, долгое время дѣйствовалъ въ норманскомъ монастырѣ Бекѣ (Bec); затѣмъ въ 1093 г. былъ назначенъ архіепископомъ Кэнтерберрійскимъ. Изъ его произведеній (собранныхъ у Migne т. 155), помимо сочиненія Cur deus homo? особенно важны въ философскомъ отношеніи: Monologium и Proslogium. Оба они изданы, вмѣстѣ съ возраженіемъ одного монаха Гаунилона (изъ монастыря Мармутье, близъ Тура) Liber pro insipiente, и съ отвѣтомъ на него Ансельма, *C. Haas*'омъ (Tübingen 1863).—Ср. *Ch. Rémusat*, A. de C., tableau de la vie monastique et la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au 11-ème siècle (2. ed. Paris 1868).

Вильгельмъ изъ Шампо (умер. въ 1121 епископомъ въ Шалонѣ на Марнѣ) былъ популярнымъ учителемъ въ соборной школѣ въ Парижѣ и устроилъ тамъ занятія въ августиновскомъ монастырѣ св. Виктора. Объ его философскихъ воззрѣніяхъ мы имѣемъ свѣдѣнія главнымъ образомъ черезъ его противника Абеляра; его сочиненіе по логикѣ утратилось. Ср. *E. Michaud*, G. de Ch. et les écoles de Paris au 12-ème siècle (Paris 1868).

Платонизмъ первыхъ столѣтій среднихъ вѣковъ опирался преимущественно на Тимея и придавалъ, особенно подъ вліяніемъ его новоплатоновскаго перетолкованія, ученію объ идеяхъ форму, не вполнѣ соотвѣтствующую первоначальному смыслу. Самымъ значительнымъ представителемъ этого направленія является *Бернгардъ Шартрскій* (въ первой половинѣ двѣнадцатаго столѣтія); его сочиненіе De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus изд. *C. S. Barach*'омъ (Innsbruck 1876). Его учениками считаются Вильгельмъ изъ Конхеса (Conches) (Magna de naturis philosophia; Dragmaticon philosophiae) и Вальтеръ изъ Мортаня; въ томъ же духѣ писалъ и Аделяръ изъ Бата (De eodem et diverso; Quaestiones naturales).

Росцеллинъ изъ Арморики (Бретань) выступалъ въ качествѣ учителя во многихъ мѣстахъ, особенно въ Локменакѣ, гдѣ его слушателемъ былъ также и Абеляръ. На соборѣ въ Суассонѣ (1092) онъ долженъ былъ отречься отъ своихъ мнѣній. Отъ него самого сохранилось лишь письмо къ Абеляру (напеч.

въ Abhandl. der bair. Akad. 1851). Свѣдѣнія объ его ученіи мы имѣемъ отъ Ансельма, Абеляра и Іоанна Салисберрійскаго.

Абеляръ (Abeilard), самая выразительная и энергичная личность изъ мыслителей этого времени, родился въ 1079 г. въ Пале (графствѣ Нантъ), былъ ученикомъ Вильгельма изъ Шампо и Росцеллина. Его собственная учительская дѣятельность развернулась въ Меленѣ и Корбейлѣ; но наибольшій успѣхъ имѣлъ онъ въ Парижѣ, въ соборной школѣ и въ логической школѣ св. Женевьевы. Бѣдствія, которымъ онъ подвергся изъ-за своего извѣстнаго отношенія къ Элоизѣ, и столкновенія съ церковной властью по поводу его ученія, зачинщикомъ которыхъ былъ главнымъ образомъ его неутомимый преслѣдователь Бернгардъ Клервосскій (соборы въ Суассонѣ въ 1121 и Сансѣ въ 1141 г.), не дали вполнѣ развиться уму этого безпокойнаго человѣка и заставили его искать убѣжища въ различныхъ монастыряхъ. Онъ умеръ въ 1142 въ монастырѣ св. Марселя въ Шалонѣ на Сонѣ. Ср. его произведеніе Historia calamitatum mearum и его переписку съ Элоизой (*M. Carrierre*, A. u H. 2 Aufl. Giessen 1853). Его сочиненія были изданы *V. Cousin*'омъ въ двухъ том. (Парижъ 1849—59). Изъ нихъ надо отмѣтить: Dialectik, Introductio in Theologiam, Theologia Cristiana, Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum, сочиненіе Sic et non и этическій трактатъ Scito te ipsum. Ср. *Ch.* A. *Rémusat*, A. (2 vol. Paris 1845).

Близкимъ къ Абеляру оказывается цѣлый рядъ (изд. *V. Cousin*'омъ) анонимныхъ трактатовъ: такъ, комментарій къ De interpretatione, De intellectibus и De generibus et speciebus (очень возможно, что послѣднее принадлежитъ Жосцеллину (Joscellinus), епископу Суассонскому, умершему въ 1151 г.). Сходно съ нимъ по духу также и философско-теологическое направленіе *Жильберта* изъ Пуарре (Gilbertus Porretanus, умеръ въ 1151 г. въ званіи епископа въ Пуатье); онъ училъ въ Шартрѣ и Парижѣ и былъ увлеченъ Бернардомъ Клервосскимъ къ преслѣдованію Абеляра. Помимо комментарія къ Псевдо-Боэцію De trinitate и De duabus naturis in Christo, онъ написалъ очеркъ De sex principiis, многократно комментируемый позднѣе.

Сомнительныя для церкви послѣдствія «діалектики» проявились уже рано, особенно въ лицѣ *Беренгара Турскаго*; (999—1088); его ученіе о причащеніи оспаривалось *Ланкфранкомъ* (Lancfranc) (1005—1089; предшественникомъ Ансельма въ Бекѣ и Кэнтерберри). Онъ, вѣроятно, авторъ сочиненія Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens, которое раньше приписывалось Ансельму (и было напечатано въ его сочиненіяхъ). Въ этомъ компендіумѣ впервые обнаруживается стремленіе откинуть діалектическія новшества и вновь изложить все установленное церковью въ формѣ логически систематизированнаго учебника. Отсюда позднѣе возникли работы *суммистовъ*, изъ которыхъ самымъ значительнымъ былъ *Петръ Ломбардскій* (ум. въ 1164 г. епископомъ въ Парижѣ). Его Libri IV sententiarum составляютъ 192-ой томъ Migne'a. Изъ предшественниковъ его можно развѣ упомянуть о Робертѣ Пуллѣ (Robertus Pullus, умершій въ 1150 г.), а изъ послѣдователей — Петра изъ Пуатье (ум. въ 1205) и Алана Рисселя (ab insulis, ум. въ 1203).

Герберту (Папѣ Сильвестру II, ум. въ 1003 г.) слѣдуетъ поставить въ заслугу то, что онъ энергично указывалъ на необходимость изученія математики и естествознанія. Въ Испаніи и Италіи пріобрѣлъ онъ свѣдѣнія о заня-

тіяхъ арабовъ, а наряду съ этимъ и множество познаній, на которыя его современники смотрѣли съ удивленіемъ и подозрѣніемъ. Ср. *K. Werner*, G. von Aurillca, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit (2. Aufl. Wien 1881).—Подобно ему и ученикъ его Фульбертъ (ум. въ 1029 г. епископомъ Шартрскимъ) призывалъ отъ діалектики къ простому благочестію; въ томъ же духѣ дѣйствовалъ и *Гильдебертъ изъ Лавардина* (1057—1113, епископъ Турскій).

Въ болѣе энергичной формѣ раздался этотъ призывъ со стороны правовѣрной *мистики* двѣнадцатаго столѣтія. Ея ревностнымъ представителемъ является Бернардъ Клервосскій (1001—1153). Изъ его сочиненій выдаются: De contemtu mundi и De gradibus humilitatis (изд. *Mabillion*'a, послѣд. въ Парижѣ 1839 г.). Ср. *Neander*, Der heilige B. und seine Zeit (3. Aufl. 1865); *Morison*, Life and times of St. B. (London 1868).

Научной плодовитостью отличается мистика *викторовцевъ*, руководителей монастырской школы св. Виктора въ Парижѣ. Самый значительный изъ нихъ *Гуго изъ св Виктора* (графъ Блакенбургъ, родившійся въ Гарцѣ въ 1096, умершій въ 1141 г.). Изъ сочиненій (у Migne'a т. т. 175—177) самое важное De sacramentis fidei christianae; по мистической психологіи надо отмѣтить главнымъ образомъ Soliloquium de arrha animae, De arca Noe и De vanitate mundi, но еще кромѣ того энциклопедическое произведеніе Eruditio didascalica.—Ср. *A. Liebner*, H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig 1836).

Его ученикъ *Ричардъ изъ св. Виктора* (шотландецъ, умершій въ 1173 г.) написалъ De statu и De eruditione hominis interioris, De praeparatione animi ad contemplationem, De gratia contemplationis. Сочиненія его составляютъ 194 томъ у Migne'a. Ср. *W. A. Kaulich*, Die Lehren des H. und R. von St. V. (in den Abhandl. der Böhm. Ges. der Wiss. 1863). — Его послѣдователь Вальтеръ изъ св. Виктора проявилъ свою дѣятельность въ мало научной полемикѣ противъ еретической діалектики (In quatuor labyrinthos Franciae).

Въ концѣ этого періода въ лицѣ *Іоанна Салисберійскаго* (Johannes Saresberiensis, умершій въ 1180, въ званіи епископа Шартрскаго) обнаруживаются проявленія гуманистической реакціи противъ односторонности школьныхъ занятій. Его сочиненія Policraticus и Metalogicus (Migne т. 199) являются драгоцѣннымъ источникомъ для изученія научной жизни того времени. Ср. *C. Schaarschmidt*, J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862).

Метафизика внутренняго опыта.

Ни одно изъ произведеній великаго отца церкви *Августина* не содержитъ систематическаго изложенія его философіи; напротивъ того, послѣдняя впродолженіи всей его писательской дѣятельности излагается скорѣе лишь попутно—при обсужденіи различныхъ, преимущественно теологическихъ, вопросовъ.

Но при этомъ у читателя получается такое странное общее впечатлѣніе, что какъ будто бы могучій потокъ мыслей Августина стремится по двумъ различнымъ направленіямъ и сдерживается вмѣстѣ лишь силою его мощной личности. Какъ теологъ, Августинъ во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ руководится *понятіемъ церкви*; а, какъ философъ, онъ сосредоточиваетъ всѣ свои идеи около *принципа самодостовѣрности самосознанія*. Вслѣдствіе двойной связи съ обоими этими твердо установленными исходными пунктами, всѣ вопросы оказываются у него въ постоянномъ движеніи. Міръ мыслей Августина походитъ на эллиптическую систему, образующуюся движеніемъ вокругъ двухъ центровъ; и эта внутренняя двойственность часто бываетъ двойственностью противорѣчія [1]).

На исторіи философіи лежитъ задача выдѣлить изъ этого сплетенія тѣ идеи, въ силу которыхъ Августинъ далеко переросъ какъ свое время, такъ и ближайшія столѣтія, и сдѣлался *творцомъ новѣйшаго мышленія*. Всѣ же онѣ имѣютъ свое конечное основаніе и внутреннее объединеніе въ принципѣ *самодостовѣрнаго внутренняго созерцанія*, высказанномъ впервые съ полною ясностью именно Августиномъ и имъ же формулированномъ и обсуждаемомъ, какъ исходный пунктъ философіи. Подъ вліяніемъ этико-религіозныхъ стремленій метафизическій интересъ постепенно, почти незамѣтно, уже и прежде былъ передвинутъ изъ внѣшней жизни во внутреннюю. Мѣсто физическихъ понятій уже заняли психическія, какъ главные факторы міровоззрѣнія. На долю же Августина выпала задача придать полное и сознательное значеніе этому факту, который, какъ таковой, имѣлъ уже мѣсто въ системахъ Оригена и Плотина [2]).

Это направленіе изслѣдованія на *внутренній опытъ* составляетъ даже его своеобразную писательскую манеру. Августинъ является виртуозомъ въ самонаблюденіи и самоанализѣ; онъ въ совершенствѣ обладаетъ искусствомъ описывать душевныя состоянія, и неменьшаго удивленія заслуживаетъ его способность анализировать эти душевныя состоянія и обнаруживать самыя

[1]) Очевидно, что самъ Августинъ въ теченіи своего развитія все болѣе и болѣе удалялся отъ философскаго центра тяжести и склонялся къ церковному; особенно ясно выступаетъ это обстоятельство въ Retractationes, гдѣ онъ дѣлаетъ обзоръ своей собственной литературной дѣятельности.

[2]) Aug. De ver. rel. 39, 72: Noli foras ire; in te ipsum redi: in *interiore homine* habitat veritas.

глубокія основанія чувствъ и побужденій. Но именно поэтому онъ и заимствуетъ всѣ свои воззрѣнія, посредствомъ которыхъ его метафизика стремится объять всю вселенную, почти исключительно изъ этого источника. Этимъ, въ противоположность къ греческой философіи, начинается новый фазисъ развитія; правда, средніе вѣка, разумѣется, не далеко ушли по этому пути отъ того, что было намѣчено Августиномъ, такъ что полное раскрытіе этого направленія надо искать лишь въ новое время.

1. Ясно выступаетъ этотъ поворотъ уже въ ученіи Августина объ *исходномъ пунктѣ* философскаго познанія. Сообразно своему личному ходу развитія онъ ищетъ дорогу къ достовѣрности чрезъ сомнѣніе, причемъ скептическія теоріи сами должны прокладывать ему путь. Конечно, при неукротимой жаждѣ счастія, присущей его пылкой натурѣ, онъ прежде всего поражаетъ сомнѣніе при помощи (сократовскаго) постулата, что обладаніе истиной (безъ предположенія котораго не было бы и вѣроятности) необходимо для блаженства, а потому и должно разсматриваться, какъ достижимое. Но еще сильнѣе онъ выставляетъ на видъ то обстоятельство, что и скептикъ, отрицающій или, въ крайнемъ случаѣ, оставляющій подъ сомнѣніемъ внѣшнюю реальность того, что воспринимается нами, все-таки не можетъ подвергнуть сомнѣнію внутреннюю наличность воспріятія, какъ таковаго. Однако, вмѣсто того, чтобы удовольствоваться относительными или положительными толкованіями этого факта, Августинъ прямо переходитъ отъ него къ побѣдоносной достовѣрности. Въ воспріятіи дается, говоритъ онъ, не только содержаніе, которое можетъ быть подвергнуто сомнѣнію въ томъ или другомъ направленіи, но также и реальность самого воспринимающаго субъекта. И самодостовѣрность самосознанія вытекаетъ прежде всего изъ самаго акта сомнѣнія: въ то время, какъ я сомнѣваюсь, говоритъ Августинъ, я знаю, что я, сомнѣвающійся, существую. Такимъ образомъ, именно въ сомнѣніи содержится драгоцѣнная истина *реальности сознательнаго существа:* еслибъ даже я ошибался во всемъ другомъ, то въ этомъ—я то уже не могу ошибаться; ибо, чтобы ошибаться, я долженъ существовать [1]).

---

[1]) Августинъ придавалъ основное | значеніе этимъ доказательствамъ, при-

Эта основная достовѣрность простирается равномѣрно на *всѣ состоянія сознанія* (cogitare), и Августинъ старался показать, что всѣ различные роды его заключаются уже въ актѣ сомнѣнія. Кто сомнѣвается, знаетъ не только то, что онъ живетъ, но также и то, что онъ вспоминаетъ, познаетъ и желаетъ: ибо причины его сомнѣнія основываются на его прежнихъ представленіяхъ; при развитіи же моментовъ сомнѣнія дѣйствуютъ его мышленіе, знаніе и сужденіе; а мотивомъ сомнѣнія является стремленіе къ истинѣ. Не останавливаясь особенно на этомъ и не дѣлая дальнѣйшихъ выводовъ, Августинъ, все-таки, показываетъ въ этомъ случаѣ свое глубокое проникновеніе въ душевную жизнь: для него различные виды психической дѣятельности суть не обособленныя сферы, а нераздѣльно соединенныя другъ съ другомъ стороны одного и того же акта. Онъ понимаетъ душу—что ставитъ его много выше Аристотеля, а также и новоплатоновцевъ—какъ единое, живое цѣлое *личности*, для которой собственная реальность въ силу ея самосознанія является самой достовѣрной истиной.

2. А отъ этой первой достовѣрности ученіе Августина идетъ немедленно дальше; и не только его религіозное убѣжденіе, но также и глубокія гносеологическія размышленія приводятъ его къ тому, что идея Бога является ему непосредственно сросшейся съ достовѣрностью индивидуальнаго самосознанія. И здѣсь также мысль направляется къ своимъ выводамъ основнымъ фактомъ сомнѣнія; также и въ этомъ отношеніи сомнѣніе уже содержитъ въ себѣ implicite полную истину. Какимъ образомъ могли бы мы, спрашиваетъ Августинъ, подвергать сомнѣнію воспріятія внѣшняго міра, навязывающіяся намъ съ такой стихійной силой, еслибъ наряду съ ними мы не обладали почерпнутыми изъ какого-то другаго источника правильными понятіями и мѣриломъ истины, посредствомъ которыхъ наши воспріятія могутъ быть измѣрены и испытаны. Кто сомнѣвается, тотъ долженъ знать истину, ибо только ради нея онъ и сомнѣвается [1].

водимымъ имъ многократно (De beata vita 7, Solil. II, 1 ff. De ver. rel. 72 f. De trin. X, 14 и т. д.). Но что они не были безъизвѣстны и греческой литературѣ, такъ это доказывается извѣстнымъ мѣстомъ (III, 6 f., въ компиляціи, обращающейся подъ именемъ «Метафизика Эреннія», источникъ котораго (вѣроятно, поздне стоическій) до сихъ поръ еще не найденъ. Ср. по поводу этого *E. Heitz* in Sitz.-Ber. der Berl. Akad. d. W. 1889 S.1167 ff.

[1]) De ver. rel. 39, 72.

Въ дѣйствительности, продолжаетъ философъ, наряду съ ощущеніями (sensus), человѣкъ обладаетъ высшей способностью *разума* (intellectus, ratio), т.-е. непосредственной интуиціей невещественныхъ истинъ [2]). Подъ послѣдними же Августинъ подразумѣваетъ не только логическіе законы, но также и нормы добра и прекраснаго, а главнымъ образомъ—всѣ тѣ истины, которыхъ нельзя пріобрѣсти чрезъ ощущеніе, и которыя необходимы для того, чтобы перерабатывать и обсуждать данный матеріалъ,—именно принципы сужденія [2]).

Такія нормы разума дѣйствуютъ, въ качествѣ мѣрила обсужденія, какъ при сомнѣніи, такъ и при всѣхъ дѣятельностяхъ самосознанія. Но онѣ, какъ нѣчто высшее, имѣютъ мѣсто и за предѣлами индивидуальнаго сознанія, въ которое онѣ вступаютъ во временномъ потокѣ: онѣ однѣ и тѣ же для всѣхъ разумно мыслящихъ существъ и не претерпѣваютъ никакой перемѣны въ этомъ своемъ значеніи. Такимъ образомъ, единичное сознаніе въ своей собственной функціи находитъ себя связаннымъ съ чѣмъ-то *общеобязательнымъ* и превосходящимъ его [3]).

Но въ составъ сущности истины входитъ ужъ то, что она *существуетъ*, Изъ этого основнаго воззрѣнія, присущаго какъ античному, такъ и всякому наивному ученію о познаніи, исходитъ и Августинъ. Но «бытіе» тѣхъ общихъ истинъ, которыя во всякомъ случаѣ невещественны по природѣ, можетъ мыслиться лишь въ новоплатоновскомъ смыслѣ—только какъ бытіе *идей въ Богѣ*; эти истины суть неизмѣняемыя формы и нормы всякой дѣйствительности (principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur) и опредѣляютъ содержаніе Божественнаго духа. Въ Немъ содержатся онѣ всѣ въ своемъ высшемъ объединеніи; Онъ—абсолютное единство, всеобъемлющая истина; Онъ высшее бытіе, высшее благо, совершенная красота (unum, verum, bonum).

---

[1]) Aspectus animi, quo *per se ipsum* non per corpus verum intuetur: De trin. XII, 2, 2. Ср. Contra Acad. III, 13, 29.

[2]) Сперва Августинъ обозначалъ постиженіе человѣческимъ сознаніемъ этихъ умопостигаемыхъ истинъ совершенно въ платоновскомъ духѣ, какъ ἀνάμνησις (воспоминаніе); и только ортодоксальныя соображенія, противящіяся признанію предсуществованія души, привели его къ тому, что онъ сталъ разсматривать разумъ, какъ способность созерцанія невещественнаго міра. Во всякомъ случаѣ ср. *J. Storz*, Die Philosophie des hl. August. (Freiburg i. B. 1882).

[3]) De lib. arb. II, 7 ff.

Всякое познаніе посредствомъ разума есть въ сущности ничто иное, какъ познаніе Бога. Но, конечно, и Августинъ отказываетъ человѣческому уразумѣнію во время земной жизни въ возможности познать Бога вполнѣ. Только развѣ въ отрицательномъ смыслѣ можемъ мы имѣть о Немъ вполнѣ вѣрное представленіе. Въ особенности неадэкватны наши представленія о томъ, какимъ образомъ различныя опредѣленія божественной истины, созерцаемой разумомъ, соединяются въ Немъ въ высшее реальное единство: ибо Его безплотная и неизмѣнная сущность (essentia) далеко превосходитъ всѣ формы отношеній и соединеній человѣческаго разума; даже категорія субстанціи опредѣляетъ Его такъ же мало, какъ и всѣ прочія [1]).

3. Хотя всѣ эти разсужденія составляютъ прямой выводъ изъ новоплатонизма [2]), но тѣмъ не менѣе въ изложеніи Августина они сохраняютъ христіанскій характеръ, такъ какъ у него съ философскимъ понятіемъ о Божествѣ, какъ объ объединенной совокупности всѣхъ истинъ, нераздѣльно сливается религіозное представленіе о Божествѣ, какъ объ абсолютной личности. Но именно поэтому-то вся августиновская метафизика и основывается на самопознаніи конечной личности, т.-е. на существованіи внутренняго опыта. Ибо поскольку человѣку доступно вообще уразумѣніе Божественнаго существа, онъ можетъ пріобрѣсти его только по аналогіи съ человѣческимъ самопознаніемъ. А эту аналогію обнаруживаетъ слѣдующее основное расчлененіе внутренней жизни: постоянная наличность духовнаго бытія заключается въ совокупности содержанія сознанія или воспроизведенныхъ представленій; движеніе же и жизненность этого бытія состоятъ въ процессѣ обсуждающаго соединенія или раздѣленія этихъ элементовъ; а побуждающей силой въ этомъ движеніи является воля, направленная на пріобрѣтеніе высшаго блаженства. Такимъ образомъ, суще-

---

[1]) Самымъ важнымъ оказывается здѣсь тотъ взглядъ, что категоріи, уже добытыя при направленіи изслѣдованія на познаніе природы, недостаточны для особеннаго вида умственнаго синтеза (по которому составляется представленіе о Божественной сущности); новыя же категоріи, добываемыя внутреннимъ созерцаніемъ, еще всего только намѣчаются у Августина; ср. слѣдующее.

[2]) На дѣлѣ Августинъ старается непремѣнно отожествитъ νοῦς (разумъ) Плотина и λόγος (слово) Оригена; но при этомъ онъ выпускаетъ изъ новоплатоновскаго ученія эманатистическое выдѣленіе и самостоятельное существованіе νοῦς'а, а физическую схему міровыхъ силъ возвышаетъ до психической.

ствуютъ три стороны психической дѣйствительности: *представленіе*, *сужденіе* и *воля* (memoria, intellectus, voluntas) [1]); и Августинъ особенно воздерживается отъ того, чтобы разсматривать эти виды различныхъ функцій личности, какъ свойства тѣла. Также не обозначаютъ онѣ и различныхъ слоевъ или сферъ ея существованія, но составляютъ въ своемъ неразрѣшимомъ единствѣ субстанцію самой души. Въ этихъ отношеніяхъ духовной жизни, открытыхъ въ человѣкѣ, Августинъ не только старается получить аналогичное представленіе о тайнѣ Св. Троицы, но усматриваетъ даже въ esse, nosse, velle основныя опредѣленія всякой дѣйствительности: бытіемъ, знаніемъ и хотѣніемъ покрывается вся дѣйствительность, а своимъ всемогуществомъ, премудростью и всеблагостью Божество охватываетъ всю вселенную.

Высказанное здѣсь мнѣніе о недостаточности физическихъ (аристотелевскихъ) категорій напоминаетъ только кажущимся образомъ новоплатонизмъ, умопостигаемыя категоріи котораго, какъ и вся его метафизическая схема, имѣютъ вполнѣ физическій характеръ. Августинъ первый дѣлаетъ серьезную попытку возвысить до метафизическихъ принциповъ своеобразныя формы отношеній внутренняго созерцанія. Въ остальномъ же его космологія укладывается безъ особенностей, которыя бы стоило отмѣчать, въ рамки, намѣченныя новоплатонизмомъ. Теорія двухъ міровъ съ ея антропологическими соображеніями является и здѣсь исходнымъ пунктомъ. Чувственный міръ познается чрезъ воспріятіе, а умопостигаемый — чрезъ разумъ; и обѣ полученныя составныя части знанія приводятся въ соотношеніе другъ съ другомъ посредствомъ основаннаго на принципахъ разума мышленія (ratiocinatio). Для пониманія природы имѣется телеологія, обусловленная ученіемъ объ идеяхъ; тѣлесный міръ также и у Августина созданъ изъ ничего посредствомъ Божественнаго могущества, мудрости и благости, и въ своей красотѣ, своемъ совершенствѣ носитъ на себѣ печать этого происхожденія. Дурное (со включеніемъ сюда зла; ср. однако ниже) и у Августина тоже не является чѣмъ-то по существу дѣйствительнымъ; это не вещь, а дѣйствіе, оно не имѣетъ causa efficiens, а только causa deficiens. Причину его возникновенія надо искать не въ положительномъ бытіи (Богѣ), а въ недостаткѣ бытія конечнаго существа; ибо послѣднему, какъ созданному, принадлежитъ только ослабленная, а потому и недостаточная реальность. Такимъ образомъ, теодицея Августина развивается преимущественно на почвѣ ученій Оригена и Плотина.

4. Дальнѣйшее же и существенное слѣдствіе сознательно антропологическаго обоснованія Августиномъ философіи состоитъ въ томъ центральномъ положеніи, которое онъ отвелъ

---

[1]) Подобное же тройное раздѣленіе душевныхъ дѣятельностей встрѣчаемъ уже у стоиковъ.

въ своемъ міросозерцаніи *волѣ*. При этомъ, безъ сомнѣнія, руководящимъ мотивомъ является собственный опытъ философа, который, будучи самъ натурой дѣятельной, съ сильной волей, наткнулся при философскомъ испытываніи собственной личности на волю, какъ на самое основное ядро своей личности. Поэтому воля для него во всемъ самое главное: omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

Въ его психологіи и въ ученіи о познаніи это высказывается прежде всего въ томъ, что онъ повсюду старается изобразить главенствующее положеніе воли въ общемъ ходѣ процессовъ представливанія и сознаванія [1]). Уже новоплатоновцы дѣлали различіе между физическимъ состояніемъ возбужденія и его сознаваніемъ; Августинъ же указываетъ посредствомъ точнаго анализа зрѣнія, что это сознаваніе есть по преимуществу актъ воли (intentio animi). Итакъ, если даже и физическое вниманіе есть дѣло воли, то вполнѣ аналогичную зависимость отъ нея обнаруживаетъ также и дѣятельность внутренняго чувства (sensus interior). Отъ произвольной рефлексіи зависитъ также и то, сознаемъ-ли мы или нѣтъ наши собственныя состоянія и дѣйствія, какъ таковыя; отъ этого же зависитъ и свободное припоминаніе чего-нибудь, принадлежащаго нашей памяти, а также и дѣятельность комбинирующей фантазіи, направленная на опредѣленную цѣль. Наконецъ и основанное на принципахъ разума мышленіе (ratiocinatio) со своими сужденіями и заключеніями совершается постоянно при намѣренномъ дѣйствіи воли: ибо она должна опредѣлить направленіе и цѣль, въ силу которыхъ данныя (внѣшняго или внутренняго) опыта подводятся подъ общія истины, добываемыя усмотрѣніемъ разума.

Немного запутаннѣе складывается отношеніе самихъ *усмотрѣній разума*: вѣдь относительно прежде упомянутой высшей божественной истины активной дѣятельности человѣческаго духа не можетъ быть предоставлено такое же поле дѣйствія, какое предоставляется его интеллектуальнымъ отношеніямъ къ внѣшнему и къ собственному внутреннему міру. Уже по философскимъ причинамъ этого не можетъ быть: ибо по метафизиче-

[1]) Ср. главнымъ образомъ одиннадцатую книгу сочиненія De trinitate; по этому вопросу особенно *W. Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes (Strassburg 1886).

ской основной схемѣ активная роль должна принадлежать болѣе общему, какъ бытію высшему и болѣе дѣятельному съ точки зрѣнія причинной дѣеспособности. Къ высшей истинѣ, которая метафизически превосходитъ человѣческій духъ, послѣдній можетъ относиться по преимуществу только пассивно. Такимъ образомъ, также и для Августина познаніе умопостигаемаго міра совершается главнымъ образомъ чрезъ просвѣщеніе, откровеніе. Здѣсь, когда духъ стоитъ противъ своего Создателя, у него отсутствуетъ не только творческая, но и воспринимающая инціатива. Августинъ далекъ отъ того, чтобы разсматривать интуитивное познаніе умопостигаемыхъ истинъ, какъ самостоятельное порожденіе духа изъ собственной природы; онъ даже не можетъ приписывать ему такую же свободу вниманія или направленія сознанія (intentio), какую имѣетъ эмпирическое усмотрѣніе внѣшняго и внутренняго воспріятія; но онъ долженъ смотрѣть на просвѣщеніе индивидуальнаго сознанія посредствомъ Божественной истины преимущественно, какъ на актъ благодати (ср. ниже), при которомъ это сознаніе пребываетъ всего только ожидающимъ и принимающимъ. Эти метафизическія размышленія, которыя были бы возможны и на почвѣ новоплатонизма, получаютъ въ августиновской теологіи сильную поддержку еще въ томъ важномъ значеніи, какое придается имъ Божественной благодати: познаніе истинъ разума есть моментъ блаженства, и человѣкъ обязанъ имъ не собственной, а Божеской волѣ.

Однако и здѣсь Августинъ старался сперва сохранить за волей индивидуума по крайней мѣрѣ хоть нѣкоторое содѣйствіе. Онъ не только настаиваетъ на томъ, что Богъ обращается съ откровеніемъ своихъ истинъ лишь къ тому, кто окажется достойнымъ этого въ силу своего добраго стремленія и добрыхъ нравовъ, т.-е. въ силу своей воли, но, сверхъ этого, онъ учитъ еще, что усвоеніе божественной истины происходитъ не столько чрезъ уразумѣніе, сколько чрезъ *вѣру*. Вѣра же, будучи такимъ представливаніемъ, на которое мы даемъ согласіе (хотя и безъ пониманія), предполагаетъ, правда, представленіе о своемъ предметѣ уже существующимъ, но она все-таки содержитъ въ этомъ согласіи, не вызываемомъ никакимъ интеллектуальнымъ принужденіемъ, первоначальный волевой актъ утвердительнаго сужденія. Значеніе этого факта прости-

рается, по мнѣнію Августина, такъ далеко, что не только относительно божественныхъ и вѣчныхъ, но даже и относительно земныхъ, человѣческихъ и временныхъ вещей именно это то самое непосредственное убѣжденіе, порождаемое волей, доставляетъ тѣ первоначальные элементы мысли, изъ которыхъ, при помощи комбинирующаго размышленія ума, возникаетъ пониманіе усматриваемыхъ вещей. Такъ и въ важнѣйшихъ вещахъ, т.-е. въ вопросахъ спасенія, продиктованная доброй волей вѣра въ Божественное Откровеніе и въ его проявленіе въ церковной традиціи должна предшествовать разумно усваивающему и понимающему познанію. По своей важности, конечно, первымъ является полное усмотрѣніе со стороны разума, но по времени первѣе—вѣра въ Откровеніе.

5. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Августина центральнымъ понятіемъ является понятіе *свободы воли*, какъ рѣшеніе, выборъ или согласіе воли, которое не зависитъ отъ функцій разума, не обусловливается мотивами усмотрѣнія, а скорѣе, напротивъ само опредѣляетъ ихъ безъ сознательныхъ поводовъ. Августинъ усердно старался отстоять это понятіе отъ различныхъ возраженій. При помощи его онъ хочетъ защитить (наряду съ сознаніемъ нравственно-религіозной отвѣтственности) главнымъ образомъ Божескую справедливость. Большія затрудненія встрѣчаетъ онъ, съ другой стороны, при согласованіи безпричиннаго поступка, противоположность которому равно возможна и объективно мыслима, съ Божескимъ предвѣдѣніемъ. Чтобы выпутаться изъ этого затрудненія, онъ ссылается на различіе между вѣчностью (безвременностью) и временемъ. И въ одномъ чрезвычайно остроумномъ изслѣдованіи [1]) онъ приписываетъ времени реальное значеніе лишь для измѣряющаго сличенія функцій внутренняго опыта, и лишь вслѣдствіе этого придаетъ ему значеніе и для внѣшняго опыта. А такъ называемое предвѣдѣніе Божества, будучи безвременнымъ, столь же мало вліяетъ въ качествѣ причины на будущія событія, какъ воспоминанія—на прошедшія. Въ зависимости отъ всего этого Августинъ по справедливости считается однимъ изъ самыхъ ревностныхъ и сильныхъ защитниковъ свободы воли.

Этому воззрѣнію, защищаемому преимущественно оружіемъ

[1]) Въ одиннадцатой книгѣ произведенія Confessionen. Ср. *C. Fortlage*, A. de tempore doctrina (Heidelberg 1836).

древней философіи, идетъ на встрѣчу другое теченіе мыслей, которое постепенно укрѣпляется съ каждымъ послѣдующимъ произведеніемъ Августина, и зародышъ котораго надо искать въ понятіи *церкви* и въ ученіи объ ея искупительной силѣ. Здѣсь, противъ принципа самодостовѣрности индивидуальнаго духа, побѣдоносно выступаетъ принципъ исторической всеобщности. Идея христіанской церкви, однимъ изъ сильнѣйшихъ поборниковъ которой былъ Августинъ, коренится въ мысли о потребности въ искупленіи, чувствуемой всѣмъ человѣческимъ родомъ. А эта мысль исключаетъ совершенно неопредѣленную свободу воли единичнаго человѣка; ибо она требуетъ, чтобы каждый единичный человѣкъ былъ необходимо грѣшенъ и потому нуждался въ искупленіи. Подъ преодолѣвающимъ давленіемъ этой мысли Августинъ поставилъ наряду со своей, такъ широко разработанной въ философскихъ сочиненіяхъ, теоріей свободы воли другую теорію, которая во всѣхъ отношеніяхъ противорѣчитъ первой.

Августинъ хочетъ вообще разрѣшить, лично для него столь тяжелый, вопросъ о происхожденіи зла иначе, чѣмъ это дѣлаетъ манихеизмъ, и именно — при помощи понятія свободы воли, чтобы отстоять такимъ путемъ сразу и человѣческую отвѣтственность, и Божескую справедливость: но въ его теологической системѣ ему кажется достаточнымъ распространить эту свободу воли только на Адама, перваго человѣка. Представленіе о субстанціальной единичности человѣческаго рода, которое содѣйствовало вѣрѣ въ возможность искупленія всѣхъ людей чрезъ одного только Спасителя, дѣлало возможнымъ также и ученіе о томъ, что въ лицѣ одного только Адама согрѣшило уже все человѣчество. Вслѣдствіе злоупотребленія свободой воли со стороны первыхъ людей общая человѣческая природа настолько испортилась, что не можетъ не грѣшить (non posse non peccare). Эта потеря свободы воли простирается на все, безъ исключенія, происходящее отъ Адама человѣчество: каждый человѣкъ приноситъ въ міръ эту испорченную природу, которая уже болѣе не способна стремиться къ добру собственными силами или собственной свободой; и этотъ *наслѣдственный грѣхъ* является наказаніемъ за первородный. Отсюда же слѣдуетъ, что всѣ люди, безъ исключенія, *нуждаются* въ искупленіи посредствомъ благодати церкви. Всѣ въ то же время одинаково мало заслуживаютъ, чтобы

эта благодать выпала имъ на долю; поэтому, думаетъ Августинъ, нельзя видѣть никакой несправедливости въ томъ, что эту благодать, на которую самъ по себѣ никто не можетъ имѣть притязанія, Богъ оказываетъ не всѣмъ, а только нѣкоторымъ; а кому именно—это никогда неизвѣстно. Но, съ другой стороны, Божеская справедливость требуетъ, чтобы по крайней мѣрѣ нѣкоторые люди подверглись постоянному наказанію за грѣхопаденіе Адама; и эти люди, такимъ образомъ, остаются отстраненными отъ дѣйствія благодати и искупленія. Наконецъ, въ силу того, что всѣ по своей испорченной природѣ равно грѣшны и равно неспособны къ самостоятельному улучшенію, выборъ помилованныхъ происходитъ не по ихъ заслугамъ (такъ какъ таковыхъ до дѣйствія благодати не бываетъ), но по непостижимому опредѣленію Бога. Кого Онъ хочетъ спасти, къ тому Онъ обращается со своимъ Откровеніемъ, имѣющимъ непреодолимую силу; на кого же не падетъ Его выборъ, тотъ уже не можетъ спастись никоимъ образомъ. Даже начать быть добрымъ не можетъ человѣкъ самъ по себѣ: всякое добро происходитъ отъ Бога и только отъ Него Одного.

Такимъ образомъ, въ ученіе о *предопредѣленіи* абсолютная причинность Бога подавляетъ (и это тоже составляетъ философскій моментъ у Августина) свободную волю индивидуума. У послѣдняго вмѣстѣ съ метафизическою самостоятельностью отнимается и всякая свобода дѣйствія: или его природа предназначаетъ его къ грѣху, или благодать—къ добру. И такъ, въ Августинѣ рѣзко сталкиваются два сильныхъ потока мыслей. И навсегда останется удивительнымъ фактомъ, что тотъ самый человѣкъ, который основалъ свою философію на самодостовѣрности сознанія единичнаго духа, вѣрнымъ и тончайшимъ образомъ измѣрилъ глубину внутренняго опыта и открылъ въ волѣ причину жизни духовной личности, увидѣлъ себя вынужденнымъ въ интересахъ теологическаго спора принять такое ученіе объ искупленіи, которое разсматриваетъ дѣйствіе единичной воли, какъ неизмѣнно опредѣленное слѣдствіе или общей испорченности, или Божеской благодати. *Индивидуализмъ* и *универсализмъ* въ воззрѣніяхъ на психическую дѣйствительность стоятъ здѣсь рѣзко другъ противъ друга, и ихъ зіяющее противорѣчіе едва ли можетъ покрыться разными значеніями слова «свобода», которое въ одномъ направленіи поддерживается въ своемъ психологическомъ значеніи, а въ другомъ—въ этико-

религіозномъ. Противоположность же этихъ двухъ мотивовъ мышленія продолжала существовать и въ послѣдующемъ развитіи философіи, и далеко за предѣлами среднихъ вѣковъ.

6. Подъ вліяніемъ ученія о предопредѣленіи величественная картина развитія человѣчества, которую набросалъ Августинъ въ духѣ всей патристики, принимаетъ темную окраску и застывшія формы. Ибо, если предопредѣлено въ силу Божескаго опредѣленія не только общее теченіе исторіи искупленія, но, какъ у Августина, также и мѣсто, которое долженъ занять въ ней каждый единичный человѣкъ, то никакъ нельзя отдѣлаться отъ того мрачнаго впечатлѣнія, что вся эта жаждущая спасенія жизнь человѣка, обладающаго свободой воли, низводится на степень какой то игры въ тѣни и въ маріонетки, результатъ которой уже изначала неминуемо предопредѣленъ.

Для Августина духовный міръ распадается на всемъ протяженіи исторіи на двѣ сферы: царство Бога и царство діавола. Къ первому принадлежатъ, кромѣ несогрѣшившихъ ангеловъ, еще тѣ люди, которыхъ Богъ предъизбралъ къ благодати; второе содержитъ въ себѣ вмѣстѣ со злыми демонами всѣхъ людей, непредназначенныхъ къ искупленію и оставленныхъ Богомъ въ состояніи грѣха и вины. Одно есть царство неба, другое же — царство міра. Въ ходѣ исторіи оба они относятся другъ къ другу, какъ два разныхъ рода, приходящіе въ соприкосновеніе только во внѣшней дѣятельности, внутренно же строго разграниченные. Община избранныхъ не имѣетъ отечества на землѣ; она живетъ въ высшемъ единствѣ Божественной благодати. Община же осужденныхъ раздѣляется внутри себя враждой; она борется въ земныхъ царствахъ за мнимую цѣнность могущества и господства. И сколь мало еще можетъ христіанская мысль на этой ступени развитія постичь мірскую дѣйствительность, видно изъ того, что Августинъ въ историческихъ государственныхъ формахъ видитъ только области враждебной Богу грѣховной общины, осужденныя на вражду другъ съ другомъ. Для него царство Божіе и въ самомъ дѣлѣ—не отъ міра сего; Церковь же онъ считаетъ искупительнымъ учрежденіемъ Божьяго царства, помѣщеннымъ во временной жизни.

При такихъ предположеніяхъ ходъ *всемірной исторіи* понимается, какъ послѣдовательно обостряющееся раздѣленіе двухъ царствъ, а конечная цѣль ея — окончательное и совершенное

отдѣленіе ихъ другъ отъ друга. Августинъ разбиваетъ всемірную исторію на шесть періодовъ, которые должны соотвѣтствовать днямъ творенія Моисеевской космогоніи и примыкать къ даннымъ израильской исторіи. При своемъ весьма маломъ пониманіи сущности эллинизма даетъ онъ принижающую оцѣнку римскаго міра. И онъ считаетъ рѣшающимъ моментомъ въ этомъ развитіи міра появленіе Спасителя, которое довершаетъ не только искупленіе избранныхъ благодатью, но еще и обособленіе ихъ отъ дѣтей міра. Этимъ начинается послѣдній всемірный періодъ, концомъ котораго будетъ судъ. Тогда послѣ бѣдствій борьбы должна наступить великая суббота—покой Господень, но покой только для избранныхъ, такъ какъ непредопредѣленные къ искупленію тогда вполнѣ отдѣляются отъ святыхъ и совершенно предаются на мученія въ силу своего рока.

Хотя при этомъ блаженство и мученія описывались возможно духовнѣе и возвышеннѣе (впрочемъ, дѣло никогда не обходилось безъ физическихъ побочныхъ изображеній), и именно несчастье представлялось, какъ ослабленіе бытія вслѣдствіе недостатка вліянія Божественной причинности, всетаки очевидно, что для Августина дуализмъ добра и зла является окончательнымъ результатомъ міровой исторіи. Человѣкъ, обуреваемый столь многими могучими стимулами мышленія, не преодолѣлъ *манихеистическаго* убѣжденія своей юности—онъ внесъ его въ ученіе Христа. У манихеянъ противоположность между добромъ и зломъ является первоначальной и неуничтожимой; у Августина же эта противоположность, правда, возникаетъ, но все же остается неискореняемой; у него всемогущій, всевѣдующій, всеблагой Богъ создалъ міръ, который навѣки распадается на Его царство и на царство сатаны.

7. Изъ всемірно-историческихъ идей и захватывающихъ задачъ августинизма въ заключеніи слѣдуетъ отмѣтить еще одну. Она содержится въ самомъ понятіи *блаженства*, гдѣ скрещиваются всѣ мотивы августиновскаго мышленія. Именно, хотя Августинъ и признавалъ въ волѣ побужденіе, исходящее изъ самой глубины энергіи человѣческаго существа, хотя онъ и глубоко прозрѣвалъ, что стремленіе къ счастью составляетъ побудительный мотивъ всѣхъ психическихъ функцій, но всетаки, не смотря на все это, онъ еще твердо держался того убѣжденія, что удовлетвореніе всѣхъ этихъ стремленій и побужденій

можетъ быть обрѣтено лишь въ *созерцаніи Божественной истины.* Высшее благо—Богъ; но Богъ есть истина; истиной же наслаждаются, когда ее созерцаютъ и покоятся въ этомъ созерцаніи. Всякое побужденіе воли, такимъ образомъ, составляетъ только путь къ этому покою, достигнувъ котораго, оно прекращается. И послѣдняя задача воли состоитъ въ томъ, чтобы молчать при дѣйствіи благодати Божественнаго Откровенія,— оставаться спокойной, когда на нее нисходитъ созерцаніе истины, даруемой ей свыше.

Здѣсь, противорѣча его ученію объ индивидуализмѣ воли, соединяются какъ христіанская идея абсолютной причинности Бога, такъ и созерцательная мистика новоплатоновцевъ. И съ той, и съ другой стороны дѣйствуетъ одна и та же тенденція понимать спасеніе человѣка, какъ дѣйствіе въ немъ Бога, какъ наполненіе и просвѣщеніе чрезъ высшую истину, какъ невольное созерцаніе одного безконечнаго бытія. Конечно, Августинъ сильно выдвинулъ на видъ (именно въ этомъ и высказалась всеобъемлющая ширь его личности и его умственнаго кругозора) практическія слѣдствія дѣйствія благодати въ земной жизни— очищеніе настроенія и строгость образа жизни, и возвелъ въ этическое ученіе свѣжесть энергіи своей собственной мужественной натуры; и, конечно, это ученіе, далекое отъ вызваннаго пресыщеніемъ жизнію уединенія отъ свѣта новоплатоновцевъ, ставитъ человѣка въ качествѣ мужественнаго борца за небесное царство въ самую середину міровой борьбы между добромъ и зломъ. Но всетаки высшая награда, которая улыбается Божьему борцу, заключается, по мнѣнію Августина, не въ неустанной дѣятельности воли, а въ спокойствіи созерцанія. *Для временной жизни* Августинъ требуетъ полнаго, никогда не покоящагося напряженія борющейся и дѣйствующей души; *для вѣчности* же онъ ей обѣщаетъ покой погруженія въ Божественную истину. Правда, онъ обозначаетъ состояніе того, кто уже достигъ блаженства, какъ одну изъ высшихъ добродѣтелей, какъ любовь [1]) (charitas); однако, при вѣчномъ блаженствѣ, когда уже нѣтъ надобности преодолѣвать сопротивленій міра и грѣховной воли, когда любви не приходится удовлетворять ка-

[1]) Въ его системѣ надъ практическими и діаноэтическими добродѣтелями греческой этики стоятъ три христіанскія: вѣра, надежда и любовь.

кой-либо потребности, эта любовь уже ничто иное, какъ упиваніе себя созерцаніемъ Божества.

Также и въ этомъ дуализмѣ августиновской этики старое и новое тѣсно соприкасаются другъ съ другомъ. Въ напряженной энергіи воли, требующейся для земной жизни, и въ перенесеніи этической оцѣнки во внутрь настроенія, проявляется новый человѣкъ; но въ пониманіи высшей цѣли жизни одерживаетъ верхъ античный идеалъ духовнаго созерцанія.

Здѣсь въ ученіи Августина лежитъ противорѣчіе съ понятіемъ объ индивидуализмѣ воли, здѣсь въ самомъ рѣшительномъ мѣстѣ удерживается аристотелевскій, новоплатоновскій элементъ; и это внутреннее противорѣчіе развивается дальше въ задачахъ среднихъ вѣковъ.

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

ФУЛЛЬЕ. Схоластика и Возрожденіе.

Общіе признаки схоластической философіи.

Въ средніе вѣка хранителями прежняго образованія были монастыри, и они же представляли наибольшій досугъ для пріобрѣтенія новаго знанія. Монахи списали множество рукописей; далѣе, они основали школы, соперничавшія съ епископальными. Въ Великобританіи уже при самомъ началѣ ея исторіи были образцовые монастыри. Изъ ея школъ вышли Бэда Достопочтенный, Алкуинъ — совѣтникъ и другъ Карла Великаго, поставленный имъ во главѣ Палатинской Академіи, и важнѣе всего—Скоттъ Эригена, который былъ почти что творцомъ схоластики.

Господствующую особенность среднихъ вѣковъ составляетъ болѣе или менѣе тѣсная связь богословія съ философіей.

Въ первый періодъ схоластики философія была лишь прислужницей богословія, ancilla theologiae. Во второмъ періодѣ философія и богословіе находятся въ союзѣ и тѣсномъ единеніи, хотя и различны; въ третьемъ—философія мало-по-малу освобождается отъ богословія, пока, наконецъ, не становится вполнѣ независимой.

Отсюда происходятъ и другія общія черты, присущія средневѣковой наукѣ. Такъ какъ въ основаніи философскаго умозрѣнія лежали въ то время религіозные догматы, и такъ какъ эти догматы были предписаны религіознымъ авторитетомъ, то средневѣковой философіи недостаетъ того, что наиболѣе дорого каждой наукѣ—свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней мало и оригинальности, мало творчества. Мысли, не внушенныя религіознымъ авторитетомъ, внушаются ей авторитетами древности, преимущественно Аристотелемъ. Она противопоставляетъ эти два авторитета другъ другу, и лишь такимъ образомъ, мало-по-малу, научается разрушать ихъ одинъ посредствомъ дру-

гого, пока мысль новыхъ вѣковъ не противопоставитъ авторитету—свободы.

Такъ какъ основные принципы были закрѣплены догматами, то свобода ума могла заявлять себя исключительно въ методахъ ихъ развитія и приложенія. На это и была направлена вся умственная дѣятельность среднихъ вѣковъ.

Въ то время обнаружились въ умахъ два различныя направленія, давшія начало двумъ соотвѣтственнымъ методамъ.

Единственными произведеніями древности, которыя первоначально были въ распоряженіи схоластовъ, служили нѣкоторыя части аристотелевскаго «*Органона*» съ Введеніемъ (Εἰσαγωγή) Порфирія и нѣсколько трактатовъ Боэція (Boethius), Кассіодора, Исидора Севильскаго. Уже поэтому съ самаго начала должны были преобладать логическія изслѣдованія. Умы, болѣе внимательные къ формѣ, нежели къ сущности, находили въ этихъ источникахъ удобный методъ, чтобы комментировать религіозныя истины. Отсюда—первоначальное средневѣковое направленіе и первоначальный средневѣковой методъ: *діалектика*. Схоласты только обсуждаютъ, систематически доказываютъ, выводятъ до безконечности слѣдствія, не провѣряя основаній, которыя остаются внѣ изслѣдованій. Вся ихъ логика сведена къ силлогизму, какъ наиболѣе точному способу дедукціи. Индукція и наблюденіе находятся въ пренебреженіи. Злоупотребленіе силлогизмомъ влечетъ за собой мелочность, страсть къ дѣленіямъ и подраздѣленіямъ, низводитъ логическое разсужденіе къ словесной механикѣ, способствуетъ чрезмѣрной заботливости о внѣшнемъ выраженіи мысли въ ущербъ самой мысли, словомъ—рождаетъ формализмъ.—Но при всемъ своемъ злоупотребленіи діалектикой средніе вѣка подготовляли въ ней для мысли новыхъ вѣковъ могучее орудіе; прилагаемое сперва къ вопросамъ второстепеннымъ, оно должно было впослѣдствіи послужить для рѣшенія вопросовъ существенныхъ. Отъ формы мысль должна же была постепенно перейти къ самой сущности вещей, отъ разсмотрѣнія слѣдствій—къ оцѣнкѣ основаній.

Одновременно съ діалектическимъ направленіемъ развивается въ средніе вѣка и мистицизмъ, какъ естественное послѣдствіе, съ одной стороны, вѣры въ тайны, предложеныя и освященныя религіей, а съ другой—созерцательнаго образа жизни монаховъ. Отчасти же это былъ также и отголосокъ

александрійскихъ преданій, перешедшихъ къ среднимъ вѣкамъ через посредство Отцовъ Церкви и Скотта Эригены. Наконецъ, мистицизмъ, какъ культъ созерцанія и любви, являлся часто реакціей противъ мелочныхъ разсужденій и безплодныхъ состязаній діалектиковъ.

Въ первомъ періодѣ схоластики діалектика и мистицизмъ, эти два противуположныя теченія, развиваются порознь. Далѣе, въ самомъ блестящемъ средневѣковомъ періодѣ, они соединяются вмѣстѣ, умѣряя другъ друга. И наконецъ, въ періодъ упадка они снова разъединяются. Справедливо было сказано, что мистицизмъ и діалектика составляли душу и тѣло схоластики, и что ихъ раздѣленіе было для нея смертью. Лишенная мистическаго элемента, діалектика распалась въ прахъ и запуталась къ тонкостяхъ чисто-словесныхъ различеній. Мистицизмъ же, съ своей стороны, чуждаясь все болѣе и болѣе логическаго разсужденія и даже разума, утратилъ чувство дѣйствительности и потерялся въ экстатическомъ благочестіи. Таковъ былъ конецъ среднихъ вѣковъ.

Подобно тому, какъ діалектика являлась свободой въ приложеніи къ обсужденію, такъ мистицизмъ—свободой въ приложеніи къ созерцанію. Оба эти метода различными путями склонялись къ полной независимости какъ по отношенію къ догматамъ, такъ и по отношенію къ основамъ внѣшняго культа: вѣдь и мистицизмъ, и логика обходятся безъ авторитетовъ. Такимъ образомъ, уже въ самой схоластикѣ заключены были зародыши освобожденія человѣческаго духа.

Первый періодъ схоластики.

I. При первомъ возникновеніи схоластики въ ней преобладаетъ вліяніе платонизма и особенно новоплатонизма.

Скоттъ Эригена, т.-е. Ирландецъ (IX в.), призванный въ Палатинскую Академію Карломъ Лысымъ и преслѣдуемый затѣмъ за ересь, переходитъ въ Оксфордъ по приглашенію Альфреда Великаго. Ученость его громадна для того времени: онъ въ совершенствѣ владѣлъ греческимъ языкомъ и, можетъ быть, арабскимъ. Своимъ переводомъ *Діонисія Ареопагита* онъ способствовалъ распространенію въ школахъ новоплатоновскихъ

идей, такъ какъ самъ Діонисій Ареопагитъ есть ничто иное, какъ вѣрный отголосокъ этихъ идей.

По ученію Скотта Эригены, также какъ и по ученію Діонисія и новоплатоновцевъ, Богъ есть бытіе, мыслимое въ его абсолютномъ единствѣ, нераздѣльное и чуждое отрицательныхъ признаковъ. Міръ—бытіе раздѣльное и ограниченное; твореніе—развитіе и расчлененіе того, что заключаетъ въ себѣ Божественное единство. Отсюда и заглавіе книги, написанной Скоттомъ: *De divisione naturae*. Все сотворенное, отдѣлившись отъ Бога, возвращается къ Нему по закону возврата. Такъ какъ все исходитъ отъ Бога, то всему предназначено вернуться въ Бога (De divisione naturae, I, 16). Такимъ образомъ, существуетъ всеобщее предназначеніе, но предназначеніе къ спасенію. Всѣ падшіе ангелы, всѣ падшіе люди, всѣ существа вернутся къ Богу. Наказанія будущей жизни—чисто духовныя и состоятъ лишь въ послѣдствіяхъ самихъ поступковъ согласно установленному Богомъ закону (De divina praedestinatione, 2—4). Эти мысли въ связи съ тѣми, которыя высказаны Діонисіемъ Ареопагитомъ и блаженнымъ Августиномъ, ввели платонизмъ въ схоластическую философію.

Вскорѣ появилась вновь проблема, разъединившая Платона и Аристотеля: проблема идей. Порфирій, въ своемъ Введеніи къ аристотелевскому «Органону», выставилъ эту задачу, спрашивая себя, имѣютъ ли роды самостоятельное существованіе помимо предметовъ, въ которыхъ они выражаются, или они существуютъ лишь въ самихъ предметахъ. Напримѣръ, существуетъ ли «человѣчность» (humanitas), какъ самостоятельная дѣйствительность, помимо отдѣльныхъ людей, или она существуетъ только въ этихъ отдѣльныхъ личностяхъ и только въ силу ихъ существованія. Какъ извѣстно, перваго мнѣнія держался Платонъ, второго—Аристотель. Этому великому вопросу о природѣ идей, обнимающему собою и вопросъ о происхожденіи вещей, суждено было разъединять и волновать людей впродолженіи многихъ вѣковъ—все средневѣковье.

Сначала рѣшили вопросъ въ смыслѣ платоновскомъ: общія понятія или, какъ тогда говорили, universalia соотвѣтствуютъ сущностямъ, обособленнымъ отъ нашей мысли и отъ всей природы. Они имѣютъ свое высшее осуществленіе въ Божественной сущности, въ Божественной мысли. Истинная «человѣчность» съ присущими ей совершенствами находится не въ отдѣльныхъ человѣческихъ личностяхъ, но въ Богѣ, который творитъ вещи своею мыслью. Точно также содержитъ Богъ въ своей вѣчности и все то общее (универсальное), что развивается и обнаруживается во времени. Это ученіе, допускающее вѣчную

реальность родовыхъ понятій, называется вслѣдствіе этого *реализмомъ*.

Замѣчательно полное развитіе этого ученія находимъ мы у Ансельма (XI в.) [1]), прозваннаго вторымъ Августиномъ и заимствовавшаго много платоновскихъ доктринъ отъ этого римскаго Отца Церкви.

«Когда Всевышній духъ обращается съ словомъ къ самому Себѣ», говоритъ Ансельмъ, «Онъ одновременно съ тѣмъ изрекаетъ и все то, что было сотворено Имъ; ибо всѣ вещи и до своего сотворенія, и послѣ, и тогда, когда онѣ погибаютъ или терпятъ перемѣны, всегда пребываютъ въ Немъ, но не такими, каковы онѣ сами по себѣ, а такими, каковъ Онъ. И въ самомъ дѣлѣ—сами по себѣ онѣ представляютъ естество, подвергающееся перемѣнѣ, сотворенное въ силу неизмѣнной мысли; въ Немъ же—онѣ *первичныя сущности* и *истинное начало* бытія». По ученію св. Ансельма, какое либо качество потому лишь можетъ принадлежать извѣстному субъекту, что оно существуетъ *само по себѣ* гдѣ-то, откуда истекаетъ въ него, и откуда онъ его почерпаетъ. Никакое существо не можетъ быть справедливо иначе, какъ въ силу существованія справедливости самой по себѣ; и *первое* существо, которое, слѣдовательно, *само по себѣ* обладаетъ всѣмъ тѣмъ, что въ немъ есть, должно быть *самой* справедливостью, разсматриваемою независимо отъ всего другаго. Повтореніе этого соображенія относительно каждаго изъ извѣстныхъ намъ качествъ даетъ такое заключеніе: самое *существо* Бога составляетъ то, что другія вещи содержатъ въ себѣ лишь *какъ качество*.

Восходя такимъ образомъ отъ видимыхъ предметовъ къ ихъ идеямъ и отъ идей къ Всевышнему Единству, Ансельмъ воспроизводитъ діалектическое доказательство бытія Бога въ томъ видѣ, какъ оно было задумано Платономъ. Кромѣ того, онъ выводитъ отсюда еще способъ указанія признаковъ Бога: этотъ способъ состоитъ въ томъ, чтобы выводить всѣ эти признаки изъ самаго опредѣленія Бога такимъ образомъ, чтобы они вмѣщались одинъ въ другомъ, и всѣ въ высшемъ единствѣ.

Таково ученіе, изложенное Ансельмомъ въ его *Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei*: Монологъ или примѣръ, какъ размышлять объ основаніяхъ своей вѣры.

Кромѣ того съ именемъ Ансельма связано такъ-называемое доказательство бытія Бога, основанное на законѣ противорѣчія—доказательство *онтологическое*. Онъ старается показать, что отрицаніе Бога является мыслью, самой себѣ противорѣчащей. «Даже безумецъ принужденъ признать, что у него въ умѣ есть мысль о такомъ существѣ, превыше котораго нельзя себѣ вообразить ничего болѣе великаго: дѣйствительно, когда онъ слышитъ изложеніе этой мысли, онъ ее понимаетъ; а то, что мо-

[1]) Родомъ изъ Аосты, былъ аббатомъ Бека въ Нормандіи, потомъ архіепископомъ Кентерберрійскимъ.

жетъ быть понято, находится въ умѣ. Далѣе, этотъ предметъ, превыше котораго ничего нельзя помыслить, несомнѣнно находится не въ одномъ только умѣ, потому что если бы онъ былъ только въ *умѣ*—in intellectu, то оставалась бы возможность хотя бы лишь предположить, что онъ существуетъ и въ *дѣйствительности*—in re. А это составитъ новое условіе, обусловливающее уже мысль о такомъ существѣ, что оно будетъ еще болѣе великимъ, нежели то, которое существуетъ только въ одномъ лишь умѣ. Итакъ, если бы этотъ предметъ, выше котораго *нѣтъ ничего*, существовалъ *только* въ умѣ, онъ все же былъ бы таковъ, что нѣчто было бы еще выше его, — заключеніе, которое никоимъ образомъ не можетъ считаться правильнымъ. Итакъ, несомнѣнно, есть и въ дѣйствительности существо, выше котораго ничего нельзя себѣ представить ни какъ находящееся въ нашей мысли, ни въ дѣйствительности».

Второе его сочиненіе озаглавлено *Proslogium seu Fides quaerens intellectum*: Предисловіе, или Вѣра, ищущая разумѣнія. Ансельмъ и тутъ старается построить на разсудочномъ основаніи доказательство существованія Бога. Желаніе построить такое доказательство неустанно преслѣдовало его и овладѣвало его мыслью даже въ торжественныя минуты богослуженія.

Въ этомъ-то *Proslogium*'ѣ (p. 13. v. 1) и изложенъ аргументъ, съ которымъ связано имя Ансельма, извѣстный подъ названіемъ *онтологическаго доказательства*. Платоновское пониманіе Бога, какъ высшаго единства, въ которомъ все объединяется, и въ которомъ мысль сливается воедино съ бытіемъ, должно было привести Ансельма къ тому, чтобы считать возможность и дѣйствительность, иначе говоря бытіе въ мысли (in intellectu) и бытіе въ дѣйствительности (in re), безусловно неотдѣлимыми въ случаѣ, если дѣло идетъ о понятіи Бога. Онъ полагаетъ, что всѣ наши понятія завершаются понятіемъ наивысшимъ, въ которомъ уже исчезаетъ всякое различіе возможности и дѣйствительности. А съ этой точки зрѣнія было бы противорѣчіемъ, по мнѣнію Ансельма, говоря объ этомъ верховномъ понятіи, прибавлять, что оно выражаетъ лишь простую возможность безъ дѣйствительности: вѣдь это значило бы говорить, что мы мыслимъ высшее совершенство и въ то же время мыслимъ его несовершеннымъ.—На все это, конечно, можно возразить такъ: противорѣчіе заключается, можетъ быть, въ самомъ понятіи о дѣйствительно существующемъ совершенствѣ, особенно же если допустить, что всякая дѣйствительность есть какъ бы какое-то усиліе, поступательное движеніе, прогрессъ. Далѣе, самъ первоначальный источникъ вещей, въ которомъ совпадаетъ возможное съ дѣйствительнымъ— можетъ и не быть совершеннымъ. И наконецъ, нельзя доказывать *существованія* игрой абстрактныхъ мыслей, въ сочетаніи которыхъ и изощряется Ансельмъ.

Одинъ монахъ изъ Мармутье—Гаунилонъ, выступилъ противъ аргумента Ансельма въ маленькомъ сочиненіи, озаглавлен-

номъ: *Книга въ защиту безумца* (къ которому обращается Ансельмъ): Liber pro insipiente. По мнѣнію Гаунилона, мысль отличается отъ бытія, и можно помыслить существо безъ того, чтобы оно существовало. Можно ли отъ мысли *о заколдованномъ* островѣ, будто бы существующемъ на открытомъ океанѣ, придти къ заключенію о дѣйствительномъ существованіи такого острова? — Аргументъ Ансельма будетъ впослѣдствіи воспроизведенъ Декартомъ, Спинозой и Лейбницемъ; Кантъ признаетъ въ немъ resumé всей онтологіи и покажетъ, что можно безъ всякаго внутренняго противорѣчія считать Бога не существующимъ.

Итакъ, въ то время, какъ Ансельмъ указывалъ на послѣдній принципъ, къ которому примыкаетъ вся онтологія—окончательное единство мысли и бытія, Гаунилонъ предварялъ Канта, вѣско противополагая тому, что находится въ *мысли*, такую *реальность*, на которую мысль не можетъ претендовать.

Такъ какъ все ученіе Ансельма было основано на *реальности идеи* или на тожествѣ мысли и бытія, то оно было реализмомъ, различныя части котораго находились въ тѣсной связи.

Не слѣдуетъ забывать, что въ средніе вѣка подъ словомъ реализмъ скорѣе понимали то, что нынѣ зовется идеализмомъ, т.-е. ученіе, признающее наибольшую реальность за идеей или мыслью.

Наряду съ этимъ платоновскимъ реализмомъ развивается система, которая, воспроизводя и доводя до крайности часть аристотелевскихъ возраженій Платону, отрицаетъ у общихъ понятій какую бы то ни было реальность. По мнѣнію Росцеллина (около 1092), каноника изъ Компіэня (Compiégne), одни лишь индивидуумы обладаютъ дѣйствительностью; общія же идеи (universalia) суть не болѣе, какъ собранія индивидуумовъ, обозначенныя нарицательными именами. Ихъ нельзя даже считать настоящими концептами нашего ума: ибо попробуйте помыслить человѣчность вообще, не помысливъ того или иного человѣка, животность вообще, не помысливъ то или иное животное; вамъ это не удастся. Думая о человѣчности, вы не представляете себѣ предмета общаго, къ которому бы относилось ваше понятіе: въ умѣ вашемъ не болѣе какъ знакъ, слово, имя. А изъ этого слѣдуетъ, что и общія понятія не болѣе, какъ слова, звуки голоса, *nomina, flatus vocis*. Таковъ *«номинализмъ»* Росцеллина.

Росцеллинъ примѣняетъ это философское ученіе и къ богословію: въ Богѣ онъ считаетъ дѣйствительно существующимъ только отдѣльныя три лица, а единая сущность, объединяющая ихъ по

ученію Церкви въ единаго Бога, не болѣе, какъ названіе. Суасонскій соборъ осуждаетъ эту ересь, и номинализмъ предается анаѳемѣ. Реализмъ благопріятствовалъ идеямъ объ единствѣ, о таинственномъ общеніи, о всемірной Церкви и ея всемірномъ главенствѣ, и сталъ поэтому правовѣрнымъ ученіемъ католицизма.

Самымъ горячимъ противникомъ Росцеллина былъ Вильгельмъ (*Guillaume*) изъ Шампо (XI в.), который довелъ реализмъ до послѣднихъ предѣловъ, пошелъ далѣе платонизма Ансельма и дошелъ даже почти до пантеизма.

Онъ, напротивъ, разсматриваетъ самые индивидуумы, какъ имена и видимости: одни лишь общія понятія обладаютъ дѣйствительнымъ бытіемъ. Такъ, напр., существуетъ лишь одинъ человѣкъ — человѣкъ универсальный и вѣчный. Всѣ индивидуумы, въ сущности, тожественны и различаются лишь случайными особенностями ихъ общей сущности, которая одна только является дѣйствительностью. Universalia существуютъ ранѣе вещей, а не обратно: *universalia ante rem, non post rem.*

Между этими двумя крайними ученіями стоитъ ученіе Абеляра (XII в.). Онъ считаетъ, что universalia существуютъ не до, не послѣ вещей, но въ самихъ вещахъ, *in re.* Отдѣльно же отъ вещей они уже не суть дѣйствительности, какъ утверждаетъ *реализмъ*, и не простое названіе, какъ полагаютъ номиналисты: они—*порожденіе* (conceptio) ума, имѣющее свою собственную цѣну и выражающее существеннѣйшее свойство мысли. Отсюда происходитъ названіе *концептуализма*, данное ученію Абеляра. Это ученіе напоминаетъ аристотелевское, которое, повидимому, было отгадано Абеляромъ по нѣкоторымъ чертамъ *Органона*, хотя *Метафизика* и не была ему извѣстна.

Абеляръ родился въ 1079, умеръ въ 1142. Смотри характеристику Абеляра у *Victor Cousin*'а въ его Fragments de philosophie scholastique, p. 2. «Абеляръ изъ Палэ, около Нанта, получивъ первоначальное образованіе на родинѣ и, объѣздивъ школы нѣсколькихъ провинцій, чтобы увеличить свои познанія, явился для дальнѣйшаго усовершенствованія въ Парижъ, гдѣ изъ ученика вскорѣ сдѣлался соперникомъ и побѣдителемъ всѣхъ тогдашнихъ учителей, знаменитостей: онъ какъ бы царствовалъ въ діалектикѣ. Позднѣе, когда онъ присоединилъ богословіе къ философіи, онъ сталъ привлекать такое множество слушателей изъ всѣхъ частей Франціи и даже Европы, что, по его собственному свидѣтельству, не доставало гостинницъ, чтобы ихъ помѣстить, не хватало земли, чтобы ихъ прокормить. Куда бы онъ ни шелъ, онъ, казалось, несъ за собой шумъ и толпу; пустыня, въ которую онъ удалялся, мало-по-малу превращалась въ огромную аудиторію... Онъ не только блисталъ въ школѣ; онъ волновалъ Церковь и Государство, былъ предметомъ преній на

двухъ великихъ соборахъ, имѣлъ противникомъ св. Бернарда; въ числѣ же его учениковъ и друзей былъ Арно изъ Бресчіи. Наконецъ, какъ бы для того, чтобы еще болѣе увеличить странность его жизни и популярность его имени, этотъ діалектикъ, затмившій Росцеллина и Вильгельма изъ Шампо, этотъ богословъ, противъ котораго поднялся Босюэтъ XII-го вѣка, былъ красивъ, былъ поэтомъ и музыкантомъ; онъ слагалъ на народномъ языкѣ пѣсни, забавлявшія школьниковъ и дамъ; и, будучи соборнымъ каноникомъ, монастырскимъ профессоромъ, онъ былъ любимъ до безграничной преданности той благородной личностью, которая любила, какъ святая Терезія, писала иногда, какъ Сенека, и чья прелесть, должно быть, была неодолима, такъ какъ она очаровала самого св. Бернарда. Герой романа въ церковной обстановкѣ, bel esprit въ варварское время, глава школы и едва не мученикъ за убѣжденіе: все это содѣйствовало тому, чтобы сдѣлать изъ Абеляра необыкновенную личность».—V. Abélard par *M. de Rémusat*, 2 vol., 1845.

Мнѣніе Абеляра о Троицѣ было осуждено. Но проклятія Церкви были направлены не столько противъ основъ его ученія, сколько противъ метода. Абеляръ былъ прежде всего діалектикомъ; онъ хотѣлъ во всемъ дать себѣ отчетъ силою разсудка и свободно обсуждать вопросы вѣры. Онъ отвергалъ исключительную нетерпимость богослововъ: онъ доходилъ даже до вопроса о томъ, почему бы могло быть отказано языческимъ философамъ въ вѣчномъ блаженствѣ изъ за того, что они не имѣли возможности знать Христа. «Неужели населили бы мы адъ такими людьми, чья жизнь и ученіе изобличаютъ совершенство чисто евангельское и апостольское и ни въ чемъ, или почти ни въ чемъ, не отступаютъ отъ христіанской религіи?» [1]). Школа Абеляра сохранила традицію свободомыслія, предвѣщавшую уже будущую независимость философіи отъ богословія.

Въ вопросѣ о Троицѣ Абеляръ сводитъ три лица къ тремъ существеннымъ аттрибутамъ Божества: могуществу, мудрости и благости. Эти три аттрибута: мочь, знать и желать, въ отдѣльности ничто; вмѣстѣ же они образуютъ Существо совершенное. Это—ересь единства личности, противуположная ереси Росцеллина, признававшаго какъ бы трехъ боговъ.

II. Къ такому же либерализму, съ своей стороны, пришли и философы мистики, не смотря на то, что ихъ стремленія и методъ были противоположны стремленіямъ и методу діалектиковъ.

Поддерживая правовѣріе и преслѣдуя Абеляра своими проклятіями, Бернардъ въ то же время ополчается противъ недостойнаго духа господства и насилія, двигавшаго въ то время папствомъ. «Вотъ голосъ Господа въ Евангеліи: *Цари народовъ*

[1]) Theologia christiana, I. II.

владѣютъ ими; между вами да не будетъ такъ. Значитъ, очевидно, что апостоламъ воспрещено господствовать... Вотъ что вамъ запрещено; посмотримъ, что вамъ приказано: *кто между вами большій, да будетъ какъ меньшій, и первый да будетъ вамъ слугою»* (De consideratione, I, II, 6).

Бернардъ склонялся къ мистицизму и не довѣрялъ умозрительной діалектикѣ, ставшей такимъ опаснымъ орудіемъ въ рукахъ Абеляра.

Такое же мистическое направленіе замѣчается и въ школѣ св. Виктора, во главѣ которой стояли Гуго и Ричардъ, настоятели аббатства св. Виктора въ Парижѣ. Природу Божества, насколько послѣдняя можетъ быть объяснима, Ричардъ объясняетъ себѣ посредствомъ природы любви.

Богъ есть любовь. А любовь требуетъ любимаго предмета; поэтому у Бога вѣчно любящаго есть предметъ вѣчно любимый, Его Сынъ. Этой концепціей Ричардъ возводилъ христіанскую теорію къ высшему ея выраженію. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ описывалъ послѣдовательныя ступени, посредствомъ которыхъ наша любовь можетъ возвыситься до отожествленія съ любовью божественной, и конечный предѣлъ которыхъ—экстазъ (excessus).

Также послѣ Ричарда школа св. Виктора продолжала возставать противъ діалектическихъ тонкостей расужденія и противъ нескончаемыхъ споровъ, въ которые запутывались богословы. Всѣ проблемы школы были собраны Петромъ Ломбардскимъ въ его *Книгѣ рѣшеній* (Liber sententiarum), ставшей однимъ изъ употребительныхъ руководствъ среднихъ вѣковъ. Самые ничтожные вопросы переплетаются въ ней съ вопросами важнѣйшими—смѣсь глубины и наивности, довольно хорошо передающая духъ времени.

Какъ согласовать Божеское предвѣдѣніе съ свободой творенія? Гдѣ находился Богъ до творенія? Какимъ образомъ злые духи проникаютъ въ людей? Какого росту былъ Адамъ при своемъ появленіи на землѣ? Могъ ли бы Богъ сдѣлаться женщиной подобно тому, какъ онъ воплотился въ мужчину? Причащается ли мышь, съѣдающая освященный хлѣбъ, тѣла Спасителя? и т. д., и т. д.

Совокупное дѣйствіе діалектической независимости и независимости мистической вело къ успѣху свободной мысли, и схоластическое богословіе, казалось, уже распадалось. Церковь возвела на костеръ массы еретиковъ и предала анаѳемѣ творенія Аристотеля, которыя уже начинали изучаться, и позднѣйшіе, все болѣе и болѣе смѣлые, послѣдователи Абеляра были

обвинены въ томъ, что изъ этихъ то твореній они заимствовали свое ученіе (1209).

Однако Аристотель, осужденный Церковью, вскорѣ, когда его творенія были лучше узнаны, всетаки сдѣлался великимъ авторитетомъ среднихъ вѣковъ. Платоновскому вліянію, преобладавшему въ первомъ періодѣ, наслѣдуетъ во второмъ вліяніе перипатетическое. Аристотель вливаетъ новую жизнь въ эту философскую науку, недостаточно независимую, чтобы быть творческой и чтобы обусловливать своими собственными силами возможность своего существованія. Церковь, принужденная принять мало по малу въ свое лоно философію, предпочла принять философію законченную и сведенную къ неизмѣняемой системѣ; Аристотель же, какъ казалось, давалъ ей въ руки такую систему. И этотъ философъ былъ принятъ за верховнаго учителя въ дѣлахъ человѣческихъ, его стали называть предтечей Христа въ дѣлахъ природы, *praecursor Christi in rebus naturalibus*; подумывали даже о томъ, чтобы причислить его къ лику святыхъ. А подчиняясь, такимъ образомъ, авторитету мыслителя, бывшаго въ свое время однимъ изъ свободнѣйшихъ умовъ, вводили безсознательно и въ самый авторитетъ сѣмя свободы: вѣдь, поклоненіе Аристотелю, благопріятствовало одновременно какъ влеченію къ метафизическому анализу, такъ и влеченію къ наблюденіямъ природы.

Второй періодъ схоластики.

Черезъ арабовъ познакомились на Западѣ съ главнѣйшими памятниками философіи Аристотеля, отъ котораго до тѣхъ поръ имѣли только *Органонъ*, присланный еще Карлу Великому изъ Константинополя.

Арабы перевели и комментировали греческихъ писателей. Главные ихъ философы-перипатетики были: врачъ Авиценъ (XI в.) и Аверроэсъ (XIII в.). Ученія арабовъ были переданы христіанамъ пришедшими изъ Испаніи евреями, которые и сами дали нѣсколькихъ выдающихся философовъ. Самый замѣчательный изъ нихъ—Маймонидъ (XIII в.). Вскорѣ узнали на Западѣ аристотелевскую *Физику*, его *Метафизику*, *этическія сочиненія* и его *Политику*; все это—съ арабскими комментаріями. Отсюда—потокъ новыхъ мыслей и могучій толчокъ, данный умамъ того времени.

Изученіе Аристотеля одновременно благопріятствовало и опытнымъ изслѣдованіямъ природы, и метафизическому умозрѣнію. Оба эти стремленія находимъ у доминиканца Альберта Великаго (XIII в.), котораго считали кудесникомъ за его ученость въ области явленій природы. Но вскорѣ вкусъ къ метафизикѣ и логикѣ одержалъ верхъ въ орденѣ доминиканцевъ. Славнѣйшимъ представителемъ этого ордена былъ Ѳома Аквинатъ (XIII в.), ангелъ школы, *doctor angelicus*.

1225–1274. Родившись въ Аквинѣ, около Неаполя, въ благородной семьѣ, Ѳома предпочитаетъ религіозныя занятія жизни сеньёра и, несмотря на сопротивленіе отца, поступаетъ въ орденъ св. Доминика. Братья похищаютъ его въ то самое время, когда онъ хочетъ удалиться изъ Италіи въ Парижъ; его удерживаютъ плѣнникомъ въ родномъ замкѣ. По истеченіи двухъ лѣтъ онъ убѣгаетъ въ Кельнъ и дѣлается ученикомъ Альберта Великаго.

Трудъ св. Ѳомы представляетъ самое могучее усиліе среднихъ вѣковъ, чтобы согласовать въ энциклопедической системѣ два различные элемента: философію человѣческую и философію божественную, Аристотеля и христіанство. Построить науку неподвижную и законченную, заранѣе отвѣтить на всѣ вопросы, установить всѣ подробности правовѣрія религіознаго и правовѣрія философскаго,—такова цѣль его *Summae*. Въ сущности же въ послѣднемъ не найти истинно самобытной метафизической мысли; это—трудъ искусственный, блистающій только силой логическаго распорядка.

У Ѳомы преобладаетъ болѣе умственная и разсудочная сторона, нежели понятіе свободы и любви: это скорѣе философія разума, нежели философія воли. Въ вопросѣ объ идеяхъ онъ признаетъ, примиряя Аристотеля съ Платономъ (т. е. въ дѣйствительности съ блаженнымъ Августиномъ), что общія понятія вѣчно существуютъ въ Божественномъ Умѣ и выражаютъ въ Немъ вѣчныя возможности вещей. Въ вопросѣ о волѣ онъ пробуетъ согласить свободу съ детерминизмомъ посредствомъ своего ученія о природномъ предрасположеніи (*premotio physica*) или природномъ предопредѣленіи; но въ концѣ концовъ его способъ пониманія детерминизма, повидимому, исключаетъ свободу. Всѣ наши дѣйствія совершаются по хотѣнію и предвѣдѣнію Божію: Богъ хочетъ, чтобы они были такія, но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ хочетъ, чтобы они были свободными. Напримѣръ, Богъ хочетъ, чтобы я свободно совершилъ такое-то дѣйствіе: значитъ мое дѣйствіе Богъ желалъ таковымъ, какъ оно есть,

но вмѣстѣ съ тѣмъ желалъ его свободнымъ, и оно есть дѣйствительно таково. Такимъ образомъ, я движимъ заранѣе по природѣ, какъ и указываетъ выраженіе—природное предрасположеніе или преддвиженіе (premotio physica); я предназначенъ Богомъ, но предназначенъ къ тому, чтобы свободно дѣйствовать такимъ или инымъ образомъ.—Въ итогѣ это рѣшеніе дѣлаетъ изъ нашихъ свободныхъ хотѣній—хотѣнія Бога, и всетаки неизвѣстно, какимъ образомъ наши дѣйствія могутъ быть одновременно и вынужденными, и свободными.

Имѣя лишь слабое понятіе о волѣ, Θома не могъ понять дѣйствительной основы личности. Что обусловливаетъ собственное и обособленное существованіе каждаго отдѣльнаго существа? Эта великая задача была неизбѣжнымъ слѣдствіемъ вопроса о реализмѣ и номинализмѣ: чтобы открыть природу universali'й, было необходимо одновременно отыскивать и природу индивидуальнаго существованія. Вотъ почему значеніе вопроса объ индивидуальности (или индивидуализаціи) стало общепризнаннымъ особенно во времена Θомы и Дунса Скотта. По мнѣнію Θомы, *форма* существъ, разсматриваемая независимо отъ всякой *матеріи*—всеобща: напр., мысль, отдѣленная отъ всякой матеріи, уже не является той или иной мыслью того или иного существа, но мыслью всеобщей. Что же составляетъ различіе отдѣльныхъ индивидуумовъ? Матерія, въ которой проявляется форма, иначе говоря—ограниченія, отношенія въ пространствѣ и во времени.

Доказательства бытія Бога заимствованы Θомою у Аристотеля и у платоновцевъ. Что же касается сущности Божеской природы, то Θома вноситъ и въ этотъ вопросъ свое раціоналистическое и детерминистическое направленіе. Является ли Богъ преимущественно и первоначально волей, такъ что умъ съ его необходимыми законами ничто иное, какъ исходящее отъ этой воли выраженіе, или наоборотъ, воля Божья подчинена Его разуму? Θома принимаетъ послѣдній отвѣтъ. Его Богъ—Богъ Платона который вѣчно обрѣтаетъ въ себѣ готовую истину, добро въ его полномъ завершеніи, совершенство во всей полнотѣ, и который, созерцая въ себѣ самомъ эту вѣчную необходимость вещей, осуществляетъ ее въ мірѣ. Богъ Θомы скорѣе совершеннѣйшая *природа*, нежели *воля*, сама себя дѣлающая совершенной.

Нравственность и право, въ ученіи Ѳомы, построены тоже на чисто-умственныхъ и разсудочныхъ началахъ. Ѳома понимаетъ гражданскій законъ по образцу стоиковъ и платоновцевъ. «Это—*приказаніе разума*, издаваемое для общаго блага тѣмъ, на комъ лежитъ забота объ общественной жизни, и сдѣлавшееся извѣстнымъ достаточно широко» [1]). «Право есть соразмѣреніе одной вещи къ другой» [2]). Это соразмѣреніе имѣетъ цѣлью установить равенство, которое составляетъ предметъ справедливости.—Не трудно узнать здѣсь теорію Аристотеля, усовершенствованную римскими юрисконсультами—стоиками.

Собственность, по мнѣнію Ѳомы, также какъ и по ученію Отцевъ Церкви, не является правомъ естественнымъ, но она и не противорѣчитъ естественному праву: она къ нему присовокупляется по изобрѣтенію человѣческаго ума (per adinventionem rationis humanae) [3]). Рабство же—право естественное, такъ какъ оно основано на вытекающей изъ него обоюдной пользѣ для раба и для господина [4]). Право свободно думать и говорить въ дѣлѣ религіи не существуетъ. «Если фальшивые монетчики и прочіе злодѣи—говоритъ Ѳома—справедливо наказуются свѣтскими князьями, то убѣжденные еретики тѣмъ болѣе должны быть не только отлучаемы, но и казнимы смертію (juste occidi). Церковь сначала проявляетъ свою милость въ обращеніи заблудшихъ; ибо она осуждаетъ ихъ лишь послѣ двухкратнаго увѣщанія. Но если виновный упорствуетъ, Церковь, отчаяваясь въ его обращеніи и охраняя другихъ, отдѣляетъ его отъ Церкви своимъ приговоромъ отлученія и предаетъ свѣтскому суду, чтобы онъ былъ разлученъ съ этимъ міромъ смертью». «Ибо—какъ говоритъ блаженный Іеронимъ—гніющая плоть должна быть отрѣзана, а овца паршивая отдѣлена отъ стада, изъ опасенія, чтобы весь домъ, все тѣло, все стадо не заразилось, не испортилось, не сгнило и не погибло. Арій былъ не болѣе, какъ искрой въ Александріи. Но такъ какъ эта искра не была потушена сразу, она охватила пламенемъ вселенную» [5]). Такова была оффиціальная доктрина богословія, и напрасно старались иногда свалить отвѣтственность за религіозныя преслѣдованія на исполняющую ихъ руку.

Ученіе Ѳомы о государствѣ, какъ заимствованное у Аристо-

---

[1]) Summa, I, II, q. 90. a. 4.
[2]) II, II, q. 56, a. 1.
[3]) II, II, q. 46, a. 1.
[4]) II, II, q. 46, a. 3.
[5]) II, II, q. 11, art. 3.

теля, довольно свободно по своимъ принципамъ. Существеннѣйшій признакъ главенства заключается въ законодательной власти; власть же эта принадлежитъ всей народной массѣ или тому, кто ее собой представляетъ (vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem) [1]). Поэтому при правильномъ правленіи всѣ должны имѣть въ немъ долю участія (ut omnes aliquam partem habeant in principatu) [2]). Когда власть несправедлива, подданные *имѣютъ право ее низвергнуть, если имѣютъ къ этому возможность*. «Тиранический образъ правленія несправедливъ, такъ какъ онъ направляется требованіями не общаго блага, но лишь требованіями блага того, кто правитъ; и, слѣдовательно, низверженіе такого рода правленія по существу не есть мятежъ... Мятежникомъ здѣсь является скорѣе тиранъ» [3]). Но въ концѣ концовъ право отрѣшать подданныхъ отъ послушанія князьямъ, которые, принявъ вѣру, измѣнили ей, находится во власти Церкви. Въ опроверженіе приводятъ примѣръ Юліана Отступника, котораго Церковь не лишила власти; но Ѳома отвѣчаетъ: въ то время Церковь не была достаточно могущественна, чтобы принуждать князей земли, и вотъ почему она потерпѣла, чтобы подданные продолжали повиноваться Юліану Отступнику [4]).

Словомъ, всемірный авторитетъ, выраженный въ католицизмѣ, играетъ преобладающую роль въ философіи Ѳомы: его система представляетъ искусную организацію, отражающую и въ самой философіи организацію и строй средневѣковаго католицизма. Доминиканцы свято сохранили традиціи Ѳомы: они всегда оставались защитниками авторитета въ ущербъ частной волѣ и, какъ позднѣе іезуиты, они противились всякимъ новымъ вѣяніямъ.

II. Другое направленіе находимъ у францисканцевъ, постоянныхъ противниковъ доминиканцевъ. Монашескіе ордена были въ средніе вѣка настоящимъ отечествомъ: у каждаго изъ нихъ были свои стремленія, свои образцы, свои святые и свое особенное направленіе. Борьба орденовъ была жизненнымъ факторомъ для схоластики.

Въ орденѣ францисканцевъ находятся и наблюдатели души, и наблюдатели природы; тѣ и другіе равно воодушевленные какимъ-то относительно свободнымъ духомъ.

---

[1]) I, II, q. 80, a. 3.
[2]) I, II, 105, a. 1.
[3]) II, II, 42, 3.
[4]) Comment. sententiarum, X, 10 XII, 2.

Францисканецъ Іоаннъ де Фиданца, извѣстный подъ именемъ св. Бонавентуры (XIII в.) [1]),—умъ вдумчивый и мистически настроенный. Въ своемъ сочиненіи—*Пути души къ Богу*—онъ описываетъ всѣ ступени любви. Пылкость его увлеченія заслужила ему названіе серафическаго доктора (*doctor seraphicus*).

Одновременно появляются въ орденѣ Франциска наблюдатели природы и предшественники науки новыхъ вѣковъ. Открытія арабовъ, частью переданныя Западу, возбудили соревнованіе схоластовъ.

Роджеръ Бэконъ, оксфордскій профессоръ (XIII в.) [2]) въ своемъ «*Большемъ трудѣ*», Opus majus, представляющемъ величайшій изъ научныхъ памятниковъ среднихъ вѣковъ, настаиваетъ на безполезности отвлеченной діалектики, на потребности изучать природу посредствомъ наблюденія и подчинить ее законамъ математическаго вычисленія. Онъ обогатилъ науку вообще, и оптику въ особенности, новыми теоріями; и на разстояніи трехъ вѣковъ назадъ онъ во многихъ отношеніяхъ превзошелъ своего однофамильца, канцлера Бэкона. Духовная власть преслѣдовала и на двѣнадцать лѣтъ заключила въ темницу, какъ колдуна, того, который былъ названъ чудеснымъ докторомъ (doctor mirabilis).

Другой францисканецъ Раймундъ Луллій, родомъ изъ Пальмы на островѣ Майоркѣ (XIII—XIV в.) [3]), былъ однимъ изъ отважнѣйшихъ и причудливѣйшихъ умовъ своего времени. Послѣ разнузданной юности онъ покаялся и предался научнымъ занятіямъ. Движимый желаніемъ обратить невѣрныхъ, онъ трижды отправлялся въ Африку и въ послѣдній разъ принялъ тамъ мученичество. Раймундъ Луллій задался цѣлью ввести науку арабовъ въ кругъ общераспространенныхъ знаній и создать всемірный методъ, который онъ называлъ великимъ искусствомъ—*ars magna*. Этотъ методъ состоитъ въ размѣщеніи и обозначеніи всѣхъ разрядовъ мысли, всѣхъ родовыхъ и видовыхъ понятій со всѣми ихъ возможными комбинаціями. Посредствомъ круговъ, вращающихся вокругъ общаго центра, разнообразныя подлежащія и опредѣленія придвигаются одно къ другому, образуя предложенія; предложенія сплетаются въ умозаключенія: словомъ, это—мыслительная машина. Его восторженные послѣ-

[1]) 1221—1274.
[2]) 1214—1292.
[3]) 1234—1315.

дователи, отыскивая философскій камень и превращенія металловъ, научаются изучать книгу природы въ такой же мѣрѣ, даже еще больше, чѣмъ книги Аристотеля.

Великимъ соперникомъ Ѳомы, діалектикомъ и чистѣйшимъ метафизикомъ былъ въ орденѣ францисканцевъ англичанинъ Дунсъ Скоттъ, *doctor subtilis*, бывшій профессоромъ въ Оксфордѣ и въ Парижѣ и умершій тридцати четырехъ лѣтъ отъ роду, написавъ двѣнадцать томовъ in folio (XIII в. [1]). Онъ занимался физикой, оптикой и астрономіей; но больше всего онъ выдавался въ метафизикѣ. Философія Ѳомы была философіей ума. У Дунса Скотта она уже является философіей воли.

Всѣ симпатіи Дунса Скотта на сторонѣ индивидуума. Поэтому и вопросъ объ индивидуализаціи въ высшей степени его занимаетъ. По его мнѣнію, не одно лишь начало отрицанія и ограниченія, какъ то думаютъ ѳомисты, различаетъ одну личность отъ другой: это сводилось бы исключительно къ разницѣ матеріи и унизило бы индивидуальное существованіе до степени низшаго рода существованій. Индивидуальность играетъ роль положительнаго начала дѣятельности. А сущность бытія, слѣдовательно, заключается въ волѣ, а не въ разумѣ, скованномъ въ своихъ неподвижныхъ рамкахъ, подчиненномъ общеопредѣленнымъ правиламъ и необходимости.

Если такъ, то какъ же мыслить Бога?—Мыслить его вмѣстѣ съ ѳомистами, какъ могущество, порабощенное разумомъ, это значитъ считать самого Бога существомъ условнымъ, потому что это значило бы подчинить его внутреннему року. Необходимость—существенная черта разума, а сама она (т.-е. необходимость) относительна: одна лишь воля безусловна. Итакъ, не слѣдуетъ говорить, что Божеская воля находитъ готовый законъ и слѣдуетъ ему; она сама постановляетъ законъ; она сама—законъ. Истина не предшествуетъ Божественной волѣ, а Божественная воля постановляетъ и производитъ истину; и даже нравственный законъ, поскольку онъ законъ, не предсуществуетъ Божественной волѣ: не потому Богъ хочетъ добро, что признаетъ его таковымъ; но добро таково потому, что такъ хочетъ Богъ [2]).

Точно также, когда Богъ творитъ, онъ творитъ безусловно

[1]) 1274—1308.
[2]) In magistrum sententiarum, I, distinctio 39, quaestio 1.

свободно: для Бога нѣтъ ничего необходимаго; и необходимость есть то, что Богъ своей волей свободно дѣлаетъ необходимымъ.

Поэтому мы не можемъ постичь Бога прямымъ лучемъ, но скорѣе отраженіемъ луча, *non radio directo, sed reflexo*. И дѣйствительно, Богъ, каковъ онъ въ природѣ своей воли, не есть предметъ, доступный изслѣдованіямъ ума, и раціональное богословіе не можетъ разсчитывать постичь истину Божества.

Эти вѣроученія обличаютъ въ Дунсѣ Скоттѣ метафизическую своеобразность, возвышающую его надъ Ѳомою; но Скоттъ своего Бога представляетъ себѣ ужъ слишкомъ какъ волю равнодушную, а не какъ волю нравственную; произволъ не есть истинная свобода.

Борьба между скоттистами и ѳомистами длилась впродолженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ: первые заявили себя болѣе передовыми, менѣе рабами авторитета; въ нихъ было болѣе глубокое, хотя еще очень несовершенное, чувство индивидуальной свободы.

Третій періодъ схоластики.

Съ духомъ свободы, обнаружившимся въ началѣ XIV вѣка, совпадаетъ и начало упадка схоластики. Ее ниспровергаютъ одновременно и діалектики, и мистики.

Истымъ діалектикомъ былъ францисканецъ и скоттистъ Іоаннъ д'Оккамъ (XIV в.). Въ метафизикѣ онъ съ блескомъ возобновляетъ великій споръ номиналистовъ и реалистовъ, превратившій европейскія школы въ настоящія поля битвъ. Самъ Оккамъ номиналистъ: онъ отвергаетъ воображаемыя сущности реализма, потому что сущности не должны быть размножаемы безъ необходимости. Entia non multiplicanda sunt praeter necessitatem; frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora. Общія понятія получаются чрезъ отвлеченіе.

Оккамъ, родомъ изъ Англіи, профессорствовалъ въ Парижѣ при Филиппѣ Красивомъ. Писалъ за Филиппа противъ притязаній Папскаго Престола и Бонифація VIII. Писалъ также за Людовика Баварскаго, которому говорилъ: «защищай меня мечомъ; а я буду защищать тебя перомъ». Подвергаясь преслѣдованію, онъ укрылся при императорскомъ дворѣ и умеръ въ Мюнхенѣ въ 1345 г. Онъ носилъ прозваніе непобѣдимаго доктора, *doctor invincibilis*.

Послѣ Оккама, школьная діалектика все болѣе и болѣе теряется въ мелочахъ: это—разложеніе схоластики.

Отвращеніе къ этой логикѣ и къ этой онтологіи склоняетъ большое число умовъ къ мистицизму. Петрарка, на закатѣ дней, пишетъ трактаты созерцательной философіи, проникнутые новоплатонизмомъ. Около того же времени возникаетъ на берегахъ Рейна метафизическое и умозрительное мистическое ученіе, проникнутое германской смѣлостью; сразу поставивъ себя посредствомъ созерцанія въ нѣдра абсолютнаго Существа, оно выводитъ изъ Него весь міръ, какъ потокъ явленій, и возводитъ въ высшее благо отожествленіе себя съ Богомъ. Это — мистицизмъ мейстера Экгарта, Таулера и фламандца Рюйсброка.

Во Франціи мистицизмъ психологичнѣе и научнѣе. Герсонъ (XIV в.), какъ и школа св. Виктора, основываетъ этотъ мистицизмъ на внѣшнемъ наблюденіи и на внутреннемъ опытѣ. Въ своемъ трактатѣ—*Мистическое богословіе* онъ представляетъ его не какъ отвлеченную науку, но какъ науку опытную, опирающуюся на душевныя состоянія, извѣстныя всякой благочестивой душѣ.

Герсонъ родился въ Реймсѣ, въ 1363 г., ученикъ и преемникъ въ качествѣ канцлера университета ревностнаго номиналиста Петра д'Альи, онъ былъ высланъ или выселился добровольно въ Ліонъ, гдѣ сдѣлался школьнымъ учителемъ маленькихъ дѣтей, какъ то видно изъ его трактата *De parvulis ad Deum ducendis*; умеръ въ 1429. Ему несправедливо приписываютъ «*Подражаніе Христу*».

Все еще слишкомъ ученый мистицизмъ Герсона не могъ удовлетворить утомленныя схоластикой души: поэтому возникъ мистицизмъ народный, прекраснѣйшимъ выраженіемъ котораго было «*Подражаніе Христу*», приписанное монаху Ѳомѣ Кемпійскому, дѣйствительный же авторъ котораго остается неизвѣстнымъ. Вся схоластика рушится отъ дуновенія этого горячаго благочестія, предпочитающаго наукѣ любовь. «Лучше испытать умиленіе, нежели знать его опредѣленіе». «Всякій человѣкъ естественно стремится знать; но что въ знаніи безъ страха Божія?» [1]). И самый страхъ есть лишь начало мудрости; довершеніе ея—любовь: «Любовь сильна какъ смерть».

Но какъ ни удивительно прекрасна эта книга по глубокому знанію созерцательной жизни, она далеко не даетъ точнаго и полнаго понятія о дѣйствительной жизни, особенно о жизни гражданской и политической. Это скорѣе нравственныя правила монаха, давшаго обѣтъ послушанія, нежели свободнаго человѣка

[1]) De Imit. Christi, I, 1, 2.

и гражданина. «Извѣдай то или другое—спокойствіе ты найдешь лишь въ смиренномъ подчиненіи власти своего главы». «Сколь велико не принадлежать самому себѣ, *sui juris non esse!*»—здѣсь отвергается идея права, исключаются сношенія съ людьми, внушается отвращеніе къ общественной жизни. Такое ученіе—лишній стимулъ для печали и бездѣйствія: предавшись исключительно одной заботѣ — приблизить человѣка къ Богу, оно остается равнодушнымъ передъ величайшими соціальными несправедливостями. Но этимъ самымъ оно вѣрно выражаетъ истинный духъ среднихъ вѣковъ. Успѣхъ былъ неожиданный, быстрый, громадный. *Подражаніе* было переведено на всѣ языки: оно являлось отвѣтомъ на всеобщее требованіе, оно ставило «*вѣрную душу*» въ прямое общеніе съ Христомъ, безъ посредничества богослова. Римъ усмотрѣлъ въ этомъ опасность и запретилъ чтеніе книги. Но общественное мнѣніе такъ рѣшительно высказалось въ ея пользу, что Римъ принужденъ былъ уступить.

Итакъ умиравшая схоластика вернулась къ мистицизму, изъ котораго она вышла. Примирить этотъ мистицизмъ съ аристотелевской философіей — такова была ея задача. Аристотель и блаженный Августинъ — вотъ центръ всѣхъ этихъ изученій, такъ рѣдко приводившихъ къ самобытнымъ мыслямъ. Такъ какъ и самъ блаженный Августинъ заимствовалъ свою философію отъ новоплатоновцевъ, то истинными вдохновителями всѣхъ среднихъ вѣковъ были Платонъ и Аристотель. Единственными идеями, обнаружившими прогрессъ за этотъ долгій періодъ, были идеи воли и любви. Но, подъ вліяніемъ догмата о милости, воля Божія разсматривается всегда какъ произвольная. Въ человѣкѣ также воля разсматривается, какъ безразличная свобода во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда она изображается не какъ предназначеніе и необходимость. Наконецъ, любовь является у нихъ скорѣе чувствомъ благочестивымъ и созерцательнымъ, чѣмъ дѣятельнымъ благотвореніемъ, которое жаждало бы справедливости на столько же, какъ и братства. Она—добродѣтель монашеская, а не гражданская: еще не поняли цѣны человѣка, какъ человѣка, какъ существа свободнаго или предназначеннаго къ свободѣ; не поняли, что на этой цѣнѣ основано право, дѣлающее ненарушимой нашу свободу, поскольку она не нарушаетъ свободы другихъ.

Причины, вызвавшія философскій переворотъ.

Переворотъ въ философіи былъ произведенъ четырьмя главными причинами: знакомствомъ съ философами древности, философскимъ скептицизмомъ, религіозной реформой и научными открытіями.

Завоеваніе Константинополя было причиной выселенія всѣхъ греческихъ ученыхъ въ Италію, которая въ то время, казалось, снова дѣлается Великой Греціей. Ознакомливаются и читаютъ въ подлинникахъ и безъ сокращеній главнѣйшія произведенія древней философіи; зачитываются ими, опьяняются этими богатствами, дѣлаются платоновцами, перипатетиками, пиѳагорейцами, эпикурейцами, стоиками. Схоластика пріучала умы къ уваженію древности, а теперь это уваженіе обращается противъ нея самой; одному авторитету противопоставляютъ другой и, благодаря этой борьбѣ, въ философіи уничтожается самый принципъ авторитета.

Съ другой стороны, религіозная реформа, воспользовавшись работами философовъ XV вѣка надъ латинскими, греческими и еврейскими текстами священныхъ книгъ, противопоставляетъ подлинные тексты Вульгатѣ, подлинную Библію римской и первоначальную апостольскую церковь папской церкви. Потомъ мало-по-малу буквѣ догматовъ и пассивнымъ вѣрованіямъ противопоставляютъ человѣческую совѣсть и естественную вѣру.

Наконецъ, книгу природы начинаютъ изучать даже прилежнѣе, чѣмъ книги греческія и еврейскія, и великія научныя открытія возбуждаютъ любовь къ положительной наукѣ и предчувствіе ея будущаго величія. Открытіе Колумбомъ Новаго Свѣта раздвигаетъ границы обитаемаго міра; книгопечатаніе дѣлаетъ доступными всѣмъ собранныя вѣками сокровища; открытія въ физикѣ и астрономіи разбиваютъ кристальное небо Аристотеля, упраздняютъ центръ міра, перемѣщая его всюду, и открываютъ мышленію безграничные горизонты.

Все это произвело возрожденіе философіи, выразившееся въ появленіи самыхъ разнообразныхъ системъ, въ плодотворномъ хаосѣ идей, породившемъ новый міръ современнаго мышленія и современныхъ отношеній.

I. Школы, созданныя, благодаря изученію памятниковъ древности.

Кардиналъ Николай Кузанскій (1401—1469), родившійся въ Германіи и бывшій въ астрономіи предшественникомъ Коперника, комбинируетъ философію Платона съ теоріей чиселъ пиѳагорейцевъ. Онъ полагаетъ, что Богъ открывается намъ въ математическихъ символахъ, оставаясь однако самъ по себѣ недоступнымъ для насъ. Онъ признаетъ Бога-единицу Пиѳагора и совпаденіе противоположностей.

Этотъ maximum величія (Богъ) есть также абсолютное, Единое—Цѣлое, то, что находится во всемъ и содержитъ все въ Себѣ, самое великое и самое малое, ибо ничто не можетъ быть противопоставлено Ему, это и бытіе и небытіе (De doct. ignor. 1, II). Николай Кузанскій, такъ же какъ и Аристотель, представляетъ себѣ природу, какъ всеобщее и естественное стремленіе къ лучшему. «Всякая вещь — говоритъ онъ, имѣетъ естественное желаніе дойти до наилучшаго, доступнаго ея природѣ, состоянія и дѣйствовать всѣми необходимыми для достиженія этой цѣли орудіями... Такимъ образомъ въ силу собственной природы находитъ она покой въ нѣдрахъ любимаго предмета». Изъ этого онъ дѣлаетъ очень глубокомысленный выводъ о правилѣ очевидности, какъ признакѣ истины, и въ этой очевидности онъ видитъ успокоеніе любви въ любимомъ предметѣ. «Всякій здравый и свободный умъ, исполненный желаніемъ видѣть и достигнуть истины, съ любящей горячностью приметъ найденную истину; мы не сомнѣваемся въ вѣрности чего-либо только въ томъ случаѣ, когда здравый разсудокъ не можетъ отказаться отъ его признанія. При всякомъ изслѣдованіи мы сравниваемъ то, что предполагается достовѣрнымъ, съ недостовѣрнымъ и по ихъ взаимнымъ отношеніямъ судимъ объ этомъ послѣднемъ».

Въ Италіи платонизму покровительствовали Медичи, какъ близкой къ христіанству философіи. Марсилій Фицинъ переводилъ, комментировалъ и восхвалялъ Платона. Козьма Медичи основалъ въ 1460 году платоновскую академію. Пикъ де Мирандоль, Паскаль своего времени, соединяетъ Платона съ Моисеемъ и Кабаллой. Въ девятнадцатилѣтнемъ возрастѣ онъ уже предлагалъ всѣмъ ученымъ устроить нѣчто вродѣ философскаго турнира въ Римѣ и объявилъ себя готовымъ защищать девятьсотъ положеній de omni re scibili. Врачъ Парацельсъ, великій математикъ Карданъ присоединили къ мистицизму новоплатоновцевъ теургію и магію, основанную на томъ принципѣ, что такъ какъ міръ есть іерархія божественныхъ силъ, то достаточно подчинить себѣ высшія силы, чтобы повелѣвать надъ низшими. Научныя открытія, какъ напр., правило Кардана о рѣшеніи уравненій

третьей степени, примѣшиваются къ странностямъ Кабаллы и теософіи.

Петръ Раме, или Рамусъ, былъ первымъ противникомъ Аристотеля въ Парижскомъ университетѣ. Онъ родился въ Пикардіи отъ очень бѣдныхъ родителей въ 1515 году и почти ребенкомъ отправился пѣшкомъ въ Парижъ учиться; сдѣлался тамъ слугой одного студента Наварской коллегіи, весь день служилъ, а половину ночи при даровомъ свѣтѣ луны занимался чтеніемъ. Проведя три съ половиной года надъ изученіемъ Аристотеля, онъ нашелъ, что ничему не выучился. У Платона онъ нашелъ методъ свободнаго діалектическаго разсужденія, и это привело его въ восторгъ: Quid plura? coepi egomet sic mecum cogitare: hem! quid vetat paulisper socratizein? Тогда онъ предложилъ тезисы, гдѣ доказывалъ ложность ученія Аристотеля. Его книга была сожжена по повелѣнію короля, и этотъ приговоръ былъ отпразднованъ илюмминаціей. Сдѣлавшись профессоромъ французской коллегіи, онъ то былъ въ милости, то подвергался преслѣдованіямъ. Студенты, по наущенію его врага, фанатика перипатетика Шарпантье, убили его во время Варѳоломеевской ночи, какъ платоновца и протестанта.

Противопоставляя Аристотелю Платона, въ то же время противопоставляли и различныя положенія самого Аристотеля одно другому: дѣйствительно, схоласты знали только лже-Аристотеля, котораго они болѣе или менѣе искусственно примиряли съ христіанствомъ. Отъ этого дурно понятаго Аристотеля апеллировали къ настоящему Аристотелю, котораго начали изучать въ подлинникѣ. Новые комментаторы раздѣлились на два лагеря: одни истолковывали ученіе Аристотеля въ пантеистическомъ смыслѣ, слѣдуя въ этомъ Авerroэсу, а другіе въ деистическомъ смыслѣ древняго комментатора Александра Афродизскаго. И тѣ, и другіе отрицали личное безсмертіе и возможность чудесъ.

Падуанская школа, во главѣ которой стоялъ Помпонацій, доказывала, что настоящее ученіе Аристотеля, признаннаго церковью непогрѣшимымъ авторитетомъ, не согласно съ ея ученіемъ. Помпонацій въ своемъ трактатѣ о безсмертіи души доказываетъ, что Аристотель не допускалъ личнаго безсмертія, и оправдываетъ это мнѣніе, главнымъ образомъ съ моральной

точки зрѣнія, какъ болѣе благопріятное въ смыслѣ полнаго безкорыстія добродѣтели. Если народу нужна вѣра въ адъ, чтобы онъ воздерживался отъ преступленій, то это потому только, что его моральныя понятія еще находятся въ младенческомъ состояніи; настоящая же добродѣтель имѣетъ награду въ самой себѣ, и всѣ другія ея награды только случайны

Великій натуралистъ Цезальпини также истолковывалъ Аристотеля въ смыслѣ Аверроэса и признавалъ Бога не причиной, а субстанціей міра. Неаполитанецъ Ванини пришелъ къ такому же положенію. Онъ также, какъ и Аристотель, признавалъ вѣчность матеріи, обладающей самостоятельнымъ движеніемъ, и присутствіе, имманентность Бога въ мірѣ, какъ всеобщей субстанціи и всеобщей мысли.—Обвиненный въ атеизмѣ въ 1619 году, онъ отвѣчалъ своимъ обвинителямъ, что та травка, которую онъ держитъ въ рукѣ, для него есть доказательство бытія Божія. Несмотря на всѣ свои объясненія, онъ былъ приговоренъ тулузскимъ парламентомъ къ смертной казни, какъ кощунъ, атеистъ и еретикъ. Прежде чѣмъ подожгли костеръ, ему приказали высунуть языкъ, чтобы его отрѣзать; онъ отказался, и палачу пришлось вытаскивать его щипцами; кажется, никогда человѣческое ухо не слыхало столь ужасныхъ криковъ. Тѣло его было сожжено и пепелъ развѣянъ по вѣтру.

II. Движеніе, порожденное религіозной реформой.

Въ то время, какъ авторитетъ былъ разрушаемъ въ области философіи, религіозная реформа вносила разногласія въ область теологіи. Но протестантизмъ только косвеннымъ путемъ послужилъ дѣлу свободнаго изслѣдованія и терпимости, потому что въ началѣ протестантскіе теологи были не болѣе либеральны, чѣмъ католическіе. Лютеръ былъ заклятымъ врагомъ разума и свободной воли; по его мнѣнію, мы не свободны, только милость Божія можетъ сдѣлать насъ добрыми и потому оправдываетъ вѣра, а не дѣла. Меланхтонъ старался примирить протестантизмъ съ современной ему наукой и съ культомъ древности, и тѣмъ не менѣе онъ, самый умѣренный изъ протестантовъ, доказывалъ въ своихъ сочиненіяхъ право наказанія еретиковъ. Кальвинъ воспользовался этимъ правомъ

наказывать еретиковъ противъ Сервета, и его поступокъ оправдывался въ одномъ изъ трактатовъ Теодора Безы. Свобода изслѣдованія совсѣмъ не была цѣлью протестантизма, а только необходимымъ для него въ началѣ средствомъ; тамъ, гдѣ онъ побѣдилъ, онъ отказывалъ другимъ въ той свободѣ, которую отвоевалъ для себя.

Тѣмъ не менѣе, въ немъ таились зародыши политической и религіозной свободы; сначала онъ стоялъ на сторонѣ абсолютизма, но вскорѣ, въ силу необходимости, долженъ былъ стать на сторону демократической и либеральной политики. Губертъ Лангэ въ сочиненіи, озаглавленномъ: «Vindiciae contra tyrannos» и изданномъ подъ псевдонимомъ Юнія Брута, признаетъ правительство результатомъ договора между Богомъ, королемъ и народомъ, и этотъ договоръ лишается для народа силы, если король нарушаетъ его. Эта чрезвычайно важная идея объ общественномъ договорѣ, изъ которой Лангэ дѣлалъ выводы по геометрическому методу юрисконсультовъ, впослѣдствіи отстаивалась Гоббесомъ и Руссо. Превосходство народа надъ королемъ и превосходство личнаго убѣжденія надъ религіознымъ авторитетомъ,—таковы двѣ своеобразныя идеи XVI вѣка, слѣдствіемъ которыхъ была реформація.

Реформація не повела непосредственно къ реформамъ въ изученіи теологіи и философіи, тѣмъ не менѣе, она не осталась безъ вліянія на движеніе, направленное противъ положеній Аристотеля, и породила нѣсколькихъ оригинальныхъ философовъ, въ особенности мистиковъ. Главнѣйшимъ изъ нихъ былъ Яковъ Бёмъ. Бёмъ родился въ очень бѣдной семьѣ, предназначался съ малыхъ лѣтъ къ занятію башмачнымъ ремесломъ и не получилъ никакого образованія. Онъ познакомился съ Библіей и съ сочиненіями саксонскаго пастора, мистика мистера Вейгеля. Онъ догадывался, что «за видимымъ міромъ скрывается великая тайна», и старался познать ее. Богъ, въ трехъ послѣдовательныхъ откровеніяхъ открылъ ему и «сердце таинственной природы». Сущность вещей состоитъ въ постоянной двойственности: въ нѣжности и грубости, въ сладости и горечи, въ добрѣ и злѣ; во всемъ живомъ замѣчается эта двойственность; все то, что безразлично, ни сладко, ни горько, ни тепло, ни холодно, ни хорошо, ни дурно—мертво. Богъ Отецъ, или сила, безъ Сына, или идеи, есть воля безъ цѣли, центръ безъ окружности, солнце

безъ лучей. Сынъ есть тѣло Отца, составляющее одно съ міромъ, а Духъ есть отожествленіе всего съ Богомъ.—Бёмъ, выставляя такія положенія, является однимъ изъ предшественниковъ германской метафизики.

III. Скептики, свободные мыслители и умѣренные.

Скептики, свободные мыслители и независимые, стремившіеся къ примиренію, въ свою очередь способствовали эманципаціи современнаго мышленія. Раблэ среди своихъ грубыхъ шутокъ, часто высказывалъ полезныя истины. Монтэнь былъ представителемъ чистаго скептицизма,—«что знаю»?.., а его ученикъ Шарронъ возвелъ сомнѣніе въ систему.

Въ Италіи первымъ слѣдствіемъ скептицизма были безнравственность и господство политики силы. Мораль въ средніе вѣка поглощалась религіей; отвергая религію, отвергали также и нравственность. Точно также и политика, прежде порабощенная религіей, освободилась теперь и отъ религіи, и отъ нравственности; литературная дѣятельность Макіавелли объясняется именно этимъ вліяніемъ свободнаго мышленія на обсужденіе политическихъ вопросовъ. Несмотря на всю неприглядность положеній Макіавелли, высказанныхъ имъ въ его знаменитомъ сочиненіи «*Государь*»—онъ былъ основателемъ современной политической науки, введя въ нее свободу, историческое и критическое направленіе, наблюдательный и опытный методъ. Въ его книгѣ уже не замѣчается никакихъ признаковъ схоластическихъ пріемовъ мышленія, апріорныхъ теорій и принциповъ, заимствованныхъ или у теологіи, или у морали; въ ней только факты, анализируемые съ замѣчательной проницательностью, остроуміемъ и опредѣленностью.

Болѣе внимательное наблюденіе самихъ фактовъ и изученіе управляющихъ ими законовъ должны были повести къ убѣжденію, что если политика и независима отъ религіи и теологической морали, то она совсѣмъ не независима отъ морали естественной и естественнаго права.

Въ противоположность эмпирической и позитивистической политикѣ Макіавелли, Фра-Паоло и ГабріеляНоде, среди французскихъ свободныхъ мыслителей появились совершенно иныя

политическія идеи, основанныя на принципахъ, оживляемыхъ глубокимъ правовымъ сознаніемъ—доктринерскія и республиканскія. Другъ Монтэня, Ла Боэти не былъ ни католикомъ, ни протестантомъ; онъ во имя разума требовалъ отъ всѣхъ уваженія къ естественнымъ правамъ. «Если и есть, что либо ясное и очевидное въ природѣ,—писалъ въ своемъ «Добровольномъ рабствѣ» или «Противъ одного»,—такъ это то, что природа, слуга Бога и властелинъ людей, создала насъ всѣхъ по одному образцу и, повидимому, изъ одного матеріала, дабы мы признавали другъ друга товарищами или, скорѣе, братьями. Потомъ та же добрая мать природа дала намъ всѣмъ жилищемъ землю... всѣмъ намъ она дала этотъ великій даръ, голосъ и слово, дабы мы еще больше сдружились и почувствовали себя братьями... невозможно сомнѣваться, что всѣ мы естественно свободны, ибо мы всѣ товарищи; никому и въ голову придти не можетъ, чтобы природа сдѣлала кого-нибудь изъ насъ рабомъ, такъ какъ всѣ мы равны». Доказавъ, такимъ образомъ, что люди родятся свободными и равными, Ла Боэти доказываетъ, что если они теперь и рабы, то только потому, что они сами хотятъ быть рабами, ибо тиранъ одинъ, а они всѣ противъ одного. Для того, чтобы освободиться, нужно только желать этого. «Чтобы получить свободу, нужно только желать ее. А если достаточно только воли, то неужели найдется хоть одинъ народъ, который бы считалъ свободу слишкомъ дорогой, будучи въ состояніи пріобрѣсти ее простымъ желаніемъ».

Другой французскій писатель, человѣкъ умѣренный, канцлеръ Л'Опиталь, въ своей книгѣ «О цѣли войны и міра» (1570 г.) доказываетъ, что свобода совѣсти самая чистая и самая великая изъ всѣхъ свободъ. «Необходимо,—говоритъ онъ,—оставить въ покоѣ умы и совѣсть людей, такъ какъ на нихъ нельзя повліять мечомъ и огнемъ, а только властвующимъ надъ душами разумомъ».

Такимъ образомъ появилась, главнымъ образомъ во Франціи, идея объ естественномъ правѣ — идея, которая господствуетъ въ политикѣ, освободившейся отъ ига положительной религіи.

Знаменитый юрисконсультъ Боденъ изъ Анжера (1150—1596) въ своемъ трактатѣ о «Республикѣ» пытался провести эту идею о зависимости политики отъ естественнаго права. Его сочиненіе было самымъ важнымъ послѣ произведенія Макіавелли полити-

ческимъ произведеніемъ XVI вѣка. Боденъ довольно основательно ставитъ въ вину древнимъ философамъ ихъ положеніе, будто для осуществленія умѣреннаго правленія необходимо соединить различныя его *формы*, тогда какъ на самомъ дѣлѣ необходимо соединить и примирить различные *принципы* правительствъ: единство, которое составляетъ принципъ монархіи, свободу, принципъ демократіи, и пропорціональность, принципъ аристократіи. Но не смотря на эту новую и глубокую мысль, Бодену не всегда удается вполнѣ уяснить себѣ принципы различныхъ правительственныхъ формъ и признать, что истинная свобода, истинное единство и истинная пропорціональность присущи только одному правовому правленію, правленію всѣхъ всѣми. Онъ отстаиваетъ смѣшеніе монархіи съ демократіей. Тѣмъ не менѣе онъ былъ первымъ примѣнившимъ юриспруденцію къ политикѣ и былъ въ этомъ отношеніи предшественникомъ Монтескье; стало быть, Франція создала научную политику принциповъ, политику права.

IV. Научный методъ и научныя открытія.

Средневѣковымъ мыслителямъ въ особенности недоставало научнаго духа и научнаго метода. Слишкомъ часто объясняли они факты необычайными дѣйствіями совершающимися внѣ опредѣленныхъ условій; вездѣ видѣли силы, способности или свойства, подобныя человѣческимъ. «Это были маленькіе театральные чертики, являющіеся внезапно, какъ феи въ *Амадисѣ* и безъ всякихъ церемоній устроивавшіе то, что было угодно философу». По словамъ Лейбница, принимали «солому терминовъ за зерно дѣйствительныхъ объектовъ» и получалось въ результатѣ искусство Раймонда Луллія, *великое искусство*, «которое — по словамъ Декарта — обучало говорить обо всемъ, ничего не зная».

Великіе иниціаторы Возрожденія понимали, что термины не могутъ замѣнить настоящее знаніе, и что необходимо всегда обращаться къ реальному. Леонардо да Винчи, творецъ Джіоконды и Тайной Вечери, бывшій столь же великимъ ученымъ, какъ и великимъ артистомъ, совѣтовалъ ученымъ любить и наблюдать природу. «Опытъ,—говорилъ онъ,—есть единственный истолкователь природы, потому всегда нужно обращаться къ

нему и постоянно видоизмѣнять его до тѣхъ поръ, пока мы не откроемъ общихъ законовъ, и одинъ онъ можетъ дать намъ такіе законы». Леонардо самъ слѣдовалъ этому правилу. Онъ сдѣлалъ серьезные вклады въ общую физику, оптику и механику и создалъ гидравлику. Ломбардія обязана этому разностороннему генію своей системой канализаціи и укрѣпленіемъ многихъ ея городовъ.

Въ 1545 году Тарталіа нашелъ рѣшеніе уравненій третьей степени и сообщилъ свое открытіе Кардану, который обобщилъ его. Вьетъ расширилъ сферу примѣненія алгебры, этой основной науки обо всемъ подлежащемъ вычисленію и мѣрѣ; онъ изобрѣлъ алгебраическое обозначеніе и уже предвидѣлъ примѣненіе алгебры къ геометріи.

Въ 1543 году появился трактатъ Коперника объ «Обращеніи небесныхъ свѣтилъ», въ которомъ онъ излагалъ истинную систему міра. Коперникъ заимствовалъ свои идеи у Филолая и пиѳагорейцевъ и у Аристарха Самосскаго.

Галилей въ своихъ изслѣдованіяхъ примѣнилъ столь же строгіе научные методы, какъ и современные ученые; онъ производилъ наблюденія, взвѣшивалъ все вѣсомое, вычислилъ все, что можно вычислить, рисовалъ все, что можно было изобразить. Мы видимъ здѣсь уже не метафизическія гипотезы, а ясность и точность въ высшей степени положительнаго ума. Онъ примѣнилъ математику къ физикѣ, открылъ законы паденія тѣлъ, изохронизмъ колебаній маятника и термометръ. Онъ снова изобрѣлъ телескопъ, изслѣдовалъ звѣздное небо, открылъ спутниковъ Юпитера, наблюдалъ солнечныя пятна, горы на лунѣ, фазы Венеры и указалъ, что млечный путь состоитъ изъ безчисленнаго количества звѣздъ. Свои открытія онъ опубликовалъ подъ заглавіемъ: Nuntius Sidereus, «Посолъ звѣздъ». Въ то время, какъ открывали чудеса неба, появились новыя звѣзды, какъ бы затѣмъ, чтобы доказать вѣрность положеній науки и заблужденіе Аристотеля, считавшаго небо неизмѣняемымъ. Въ 1572 году неизвѣстная звѣзда появилась въ созвѣздіи Кассіопеи, въ 1600 г.—другая въ груди Лебедя, а въ 1604 г.—третья въ ногѣ Водолея. Эта послѣдняя была звѣздой первой величины; она была видна нѣсколько лѣтъ и потомъ исчезла.

Галилей популяризовалъ и окончательно доказалъ систему Коперника. Новые взгляды, ниспровергая ученіе Аристотеля, въ то же время, казалось, противорѣчили библейскимъ показаніямъ;

земля переставала быть центромъ конечнаго міра, и солнце уже не вращалось вокругъ нея; человѣкъ тоже не былъ уже центромъ вселенной, и уже нельзя было утверждать, что всѣ міры созданы для него. Въ 1616 году инквизиція въ первый разъ осудила мнѣніе Коперника, какъ противное сразу и разуму, и Библіи. Позже былъ осужденъ и Галилей; его посадили въ тюрьму, подвергли нравственной пыткѣ, угрожали подвергнуть физической и заставили молчать до конца его жизни.

Въ 1609 году Кеплеръ издалъ свою «Новую астрономію» и открылъ *три закона* движенія планетъ; въ этихъ открытіяхъ уже содержались въ зародышѣ законы всемірнаго тяготѣнія. Кеплеръ не былъ простымъ наблюдателемъ; онъ былъ убѣжденъ, что можно и должно построить апріорное знаніе при посредствѣ дедукціи, причемъ опытъ остается какъ орудіе провѣрки. Поэтому онъ къ своимъ математическимъ вычисленіямъ примѣшивалъ метафизическія, новоплатоновскія и христіанскія гипотезы. Если онъ и не всегда былъ счастливъ въ своихъ предположеніяхъ, то ему слѣдуетъ быть благодарнымъ за то, что онъ понялъ плодотворность гипотезы и дедукціи для науки.

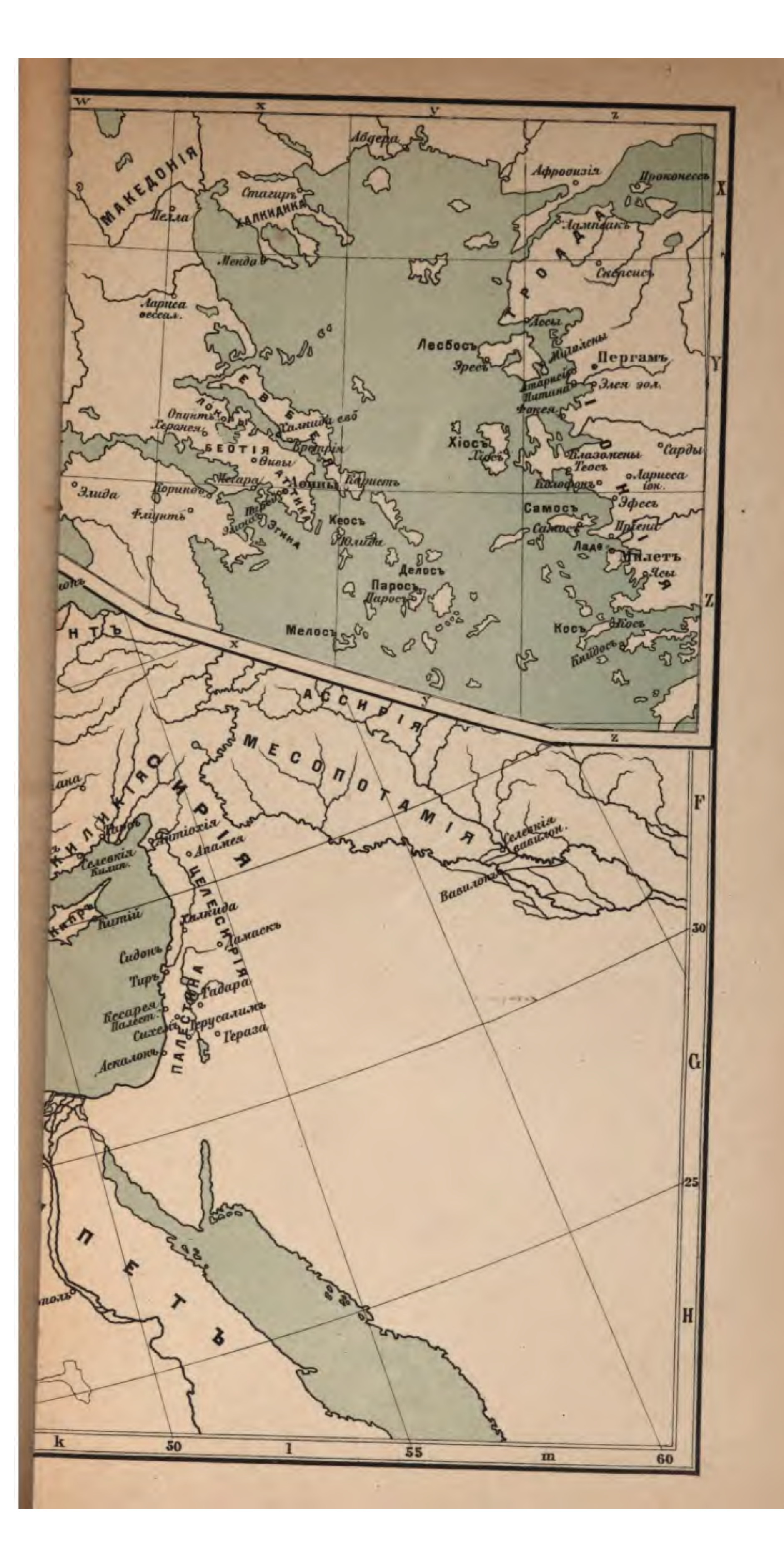
Всѣ эти открытія при помощи новыхъ методовъ изслѣдованія должны были повести къ созданію новой философіи природы и, стало быть, къ созданію новой философіи духа. Около 1600 года появляется цѣлый рядъ смѣлыхъ новаторовъ: Бруно въ Италіи, Бэконъ въ Англіи и Декартъ во Франціи. Съ тѣхъ поръ философія становится почти свободной, и наступаетъ новая эпоха.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИЧНЫХЪ ИМЕНЪ—ДРЕВНИХЪ И СРЕДНЕВѢКОВЫХЪ.

Курсивныя цифры означаютъ страницы, на которыхъ приводится перечень сочиненій писателя, а также и тѣ, гдѣ излагается его ученіе или біографія.

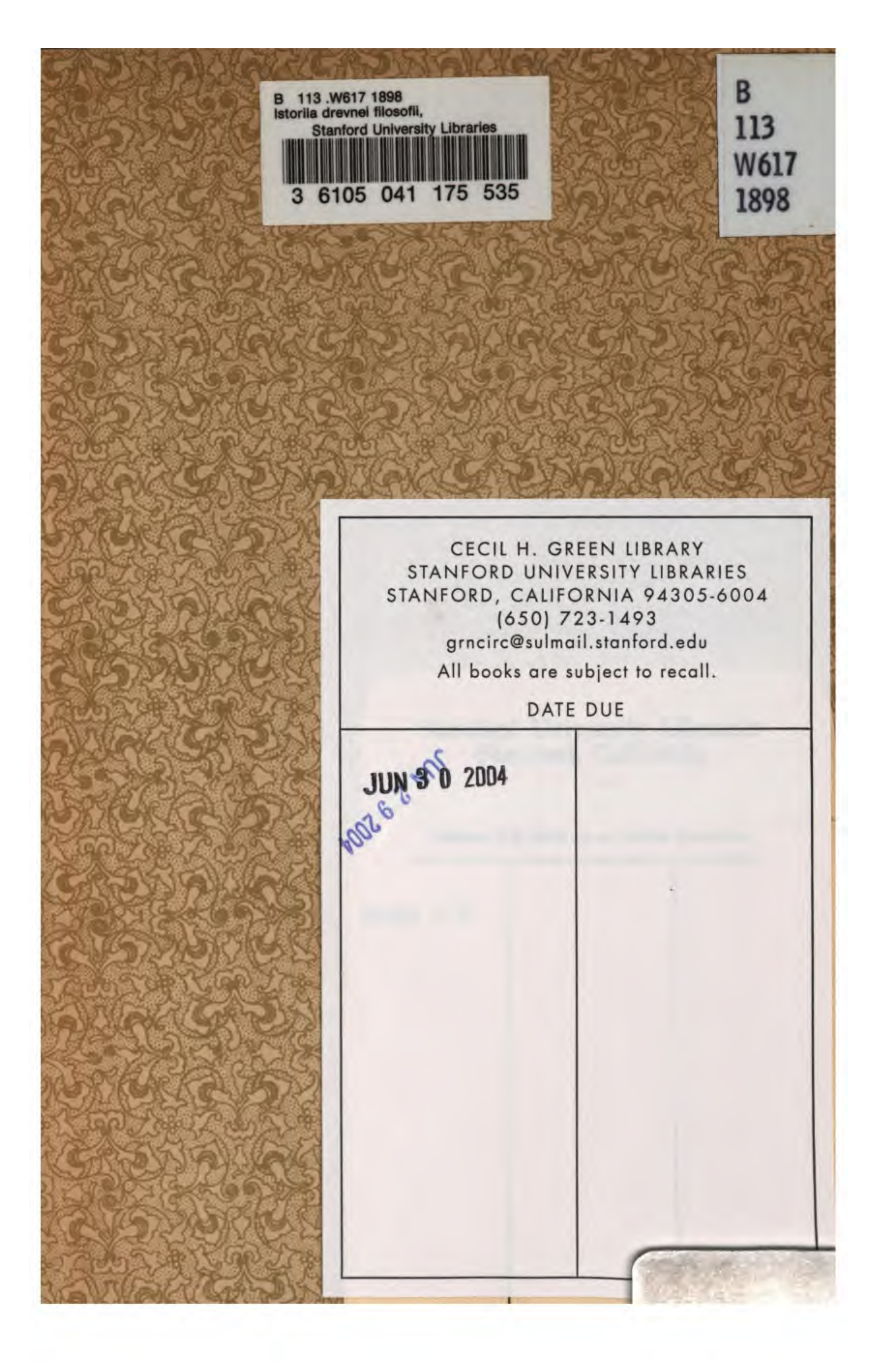
УКАЗАТЕЛЬ КЪ КАРТѢ (приложеніе IV).

Буквы, стоящія противъ названій, помѣщены на рамкахъ картъ: большія обозначаютъ промежутки между параллелями, а строчныя—промежутки между меридіанами; буквы В, b, С, с и т. д. относятся къ большой картѣ, а начиная съ w, X, x и т. д. къ маленькой.



МАКЕДОНІЯ
Пелла
Стагиръ
ХАЛКИДИКА
Менда
Абдера
Афродизія
Проконессъ
Лампсакъ
Скепсисъ
Ларисса
ѳессал.
Ассы
Лесбосъ
Эресъ
Митилены
Пергамъ
Атарнея
Питана
Элея зол.
Фокея
ЕВБЕЯ
Опунтъ
Херонея
Халкида евб
Эретрія
БЕОТІЯ
Ѳивы
АТТИКА
Аѳины
Каристъ
Мегара
Коринѳъ
Элида
Флиунтъ
Пирей
Эгина
Кеосъ
Юлида
Хіосъ
Клазомены
Теосъ
Колофонъ
Сарды
Ларисса
іон.
Эфесъ
Самосъ
Пріена
Ладе
Милетъ
Ясы
Делосъ
Паросъ
Мелосъ
Косъ
Книдосъ
АССИРІЯ
МЕСОПОТАМІЯ
КИЛИКІЯ
СИРІЯ
Тарсъ
Селевкія
Килик.
Антіохія
Апамея
Селевкія
вавилон.
Вавилонъ
Китій
Халкида
ЦЕЛЕСИРІЯ
Дамаскъ
Сидонъ
Тиръ
Гадара
ПАЛЕСТИНА
Кесарея
Палест.
Сихемъ
Іерусалимъ
Гераза
Асскалонъ
ЕГИПЕТЪ
X
Y
Z
F
G
H
30
25
k
50
l
55
m
60
w
x
y
z




B 113 .W617 1898
Istoriia drevnei filosofii,
Stanford University Libraries
3 6105 041 175 535
B
113
W617
1898
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(650) 723-1493
grncirc@sulmail.stanford.edu
All books are subject to recall.
DATE DUE
JUN 3 0 2004
JUN 2 9 2004

